المطلق الديني والمطلق الفلسفي

مسألة الروح بين هيغل وطه عبد الرحمن

إبراهيم مشروح[1]

استهلال:

تتحدّد خطتي، في هذا البحث، في إضاءة التساؤلات الآتية:

- كيف أمّن هيغل نقل المطلق من الدين إلى الفلسفة، وكيف أمكنه أن يصالح الدين والسياسة، من خلال انفتاحين أتاحتهما له فلسفة الدين؛ يتمثل أولهما في استلهام الدين المسيحي، وثانيهما في القراءة الخاصة للفلسفة اليونانية (ولن نخوض، هنا، فيما كان لفلسفة الأنوار، والثورة الفرنسية، من بالغ الأثر في فكره)؟

---

(1) باحث مغربي.

كيف برّر طه عبد الرحمن ردّ المطلق من الفلسفة إلى الدين؟ وكيف تجسّدت، عنده، العلاقة المستشكلة بين التَّسيُّد (السياسة)، والتعبُّد (الدّين)؟ وهل تمكّن من الأخذ بناصية التراث الفلسفي الإسلامي العربي ليجعله ينصاع للخطاب الديني؟ أيمكن أن نسم الفلسفة الائتمانية، التي بشّر طه بكونها تدخل في نطاق فلسفة الدين، أم نعدها مجرد فلسفة دينية؟ وإلى أيّ حدٍّ وُفِّقَ طه في إقامة الصلح الأبيض بين السياسة والدين؟

نتغيّا أن نحصر مناط مقاربتنا في البؤرة المشتركة، التي اتخذها كلٌّ من هيغل وطه موضوعاً لمعالجتهما للمطلق، ألا وهي «الروح»؛ فإذا صحّ أن هيغل قد أمّن الانتقال من المطلق الديني إلى المطلق الفلسفي، انطلاقاً من روح الفكر الديني، فإنّ لهذه النقلة موجبات فلسفية، ومقتضيات تاريخية ترتبط بتطور النظر العقلي في الدين؟ ولهذا ندّعي، من غير أن نعدم دليلاً، أنّ المطلق، مع هيغل، قد تبلور من منطلقين ارتبطت بهما فلسفة الدّين لديه أيّما ارتباط، وأعني بهما: الفلسفة اليونانية، والدّين المسيحي؛ وسيمكّننا فحص هذين المنطلقين من البرهنة على أنّ تاريخية فلسفة الدين الهيغلية يمكن اختزالها في صوغه تركيبةً استخلصها من الأفقين الفلسفي والديني لفكرة المطلق، ولا ينبغي أن ننسى الإرث الكانطي، الذي كان قد دشّن الدين العقلاني ليفسح المجال أمام هيغل لتحقيق هذه النقلة. فهل استلهم هيغل فكرة «الروح» من المسيحية ليلبسها لبوساً فلسفياً، وليمنحها صورة المطلق، الذي لا يقبع في لا تناهيه؛ بل يُحايث التاريخ، ويحضر

فيه كروح للعالم؟ وكيف أمكنه أن يستمدّ من الفكر اليوناني فكرة العقل/الروح؟ وباختصار، كيف تشكّلت فكرة المطلق في المنطق، من خلال حركة الفكر الهيغلي بين الديني والفلسفي؟

يدفعنا الدرسُ المستفاد من النقلة، التي أحدثها هيغل، من خلال استلهام الروح، ونقلها من المطلق الديني إلى المطلق الفلسفي، إلى التساؤل، في مقابل هذا المنعطف الفكري الهيغلي، عن محاولة طه عبد الرحمن الفكرية، التي تقع في مواجهةٍ مع الفكر الغربي، وتقيم وجهة مضادّة تتولّى فيها العودة إلى روح الدين لاستخلاص هذه الروح فكرياً واستلهامها نظرياً؛ ويتعلق الأمر بأطروحة روح الدين، كما تبلورت في كتاب يحمل هذا العنوان، إلى جانب كتاب (**بؤس الدهرانية**)، وهي أطروحة تروم ردّ المطلق إلى أصله الديني محدثةً، بذلك، قلباً في الرؤية والمنهج؛ إذ تطلب الانتقال من المطلق الفلسفي إلى المطلق الديني، وكأنّها رُجعى بالمطلق إلى أصله.

لقد سبق لنا أن قابلنا، في مناسبة سابقة، بين كانط وطه عبد الرحمن، بخصوص مسألة العقل والدين، وبيّنّا التقابل الحاصل بينهما، فحيثما سعى كانط إلى جعل الدين في حدود العقل[1]،

---

(1) انظر مداخلتنا: من روح الفلسفة إلى روح الدين: طه منازعاً كانط (أطروحات نقدية ومحاذير فكرية)، الندوة العلمية، التي نظمتها مؤسسة «مؤمنون بلا حدود» للدراسات والأبحاث في مدينة الرباط، تحت عنوان: الحداثة دلالة ومشروع، يومي السبت والأحد الموافقين لـ 26 و27 تشرين الأول/أكتوبر 2013م. ولا بُدَّ من أن أنبه القارئ الكريم =

ألفينا طه يعيد العقل ليجعله في حدود الدين، وما يحدث معه من قلب للعلاقة عقل-دين، هو ذاته ما يحصل معه بخصوص المطلق الديني، والمطلق الفلسفي.

أولاً: هيغل: الروح بين الدين والفلسفة:

هيغل والمطلق في الفكر الفلسفي اليوناني:

تُعَدُّ الفلسفة الألمانية أنجح تلقٍّ فلسفي[1] للفلسفة اليونانية، فقد كان الفلاسفة الألمان قرّاء لليونان نبيهين، ويمثّل هيغل، من بينهم، حالة خاصة، حيث صرّح هو نفسه بأنّ دقائق اللمعِ

= إلى أنني، في محاولاتي التي أجريت فيها هذه المقاربات النقدية، كنت أفكر مع طه ضدّه، وذلك لأنّنا ننطلق معاً من تربة واحدة، ألا وهي الميتافيزيقا الإسلامية، التي أعتقد جازماً أننا لم نفكّر فيها بعد؛ أي أنّنا لم نجلِ فيها الفكر، وليس العقل، ولم نسرّحه بما يجعله يوسّع أفقنا، ويفتح ما استغلق من كينونتنا في العالم!

(1) كنت قد ميّزت، في محاضرة ألقيتها على طلبتي في جامعة القاضي عياض (فوج 2002-2003م) في مادة مدخل إلى تاريخ الفلسفة، بين ضربين من تلقّي الخطاب الفلسفي هما: التلقي اللافلسفي للفلسفة، والتلقي الفلسفي للفلسفة، وأشرت، حينها، إلى كون الألمان كانوا قد تلقوا الفلسفة تلقياً فلسفياً؛ لأنهم استأنفوا التفكير، وحاوروا الفلاسفة اليونان، في حين أخذ الفلاسفة العرب عن اليونان، معتبرين إياهم معلمين (المعلم الأول: أرسطو)، وإذا علمنا أنّ الخطاب الفلسفي دعوة إلى التفكير؛ أي إلى التفلسف، فسيتبيّن لنا الفرق الشاسع بين التلمذة والتفلسف؛ بل سنميز حتى بين التفلسف، الذي لا يمنع أن يصير طرائق مصكوكة، أو محفوظة، وبين التفكير بوصفه تسريحاً للفكر، وتحرراً حتى من العقل.

الفلسفية اليونانية تكاد تستوعبها فلسفته؛ وهكذا صار دأب الفلاسفة الألمان بعده. يُذكر أنّ نيتشه، وهايدغر، وفرويد... إلخ؛ لم يهمل أحد منهم استلهام الفلسفة اليونانية بما في ذلك الأسطورة.

لقد ظفر هيغل، في الفكر الغربي، بعمق سحيق في الميل إلى الظفر بالمطلق الإلحادي، من خلال التجريد العقلاني، الذي يسلخ المُسوح اللاهوتية من الفكر الديني؛ ليخلِّصه من تسحيره، وليؤمِّن وصوله إلى درجة التجريد والتعالي الخالصين؛ وهكذا، وجد أنّ الفكر اليوناني قد دشّن لحظة انسلاخ الفكر النظري التأمّلي عن التسليم العقدي الديني، ويتجسّد ذلك فيما أحدثه هذا الفكر الأخّاذ للفلاسفة السابقين على سقراط في سحر بداياته.

لقد تسلَّم هيغل المسألة من تاريخ الفكر الغربي ذاته، وعلى الخصوص الفكر اليوناني، حيث ظلّت فكرة النوس (νους)، بالنظر إلى الالتباس الذي حفّ بها، تروم أن تحتوي المطلق؛ وقد أخذت أصلاً من التداول الديني لِتُزَجّ بها في حقل الفلسفة.

وليس لمن اطّلع على قراءات هيغل لتاريخ الفلسفة سوى أن يلمس، من خلال قراءته لأناكساغوراس، الانتقال من فكرة النوس (νους)، أو النظام، أو الناموس، إلى فكرة العقل المطلق، بعد أن خلّصها من الجوهرانية (essentialism) ليقحمها في الصيرورة متى سلّمنا بأنّ المفهوم المفتاح، عند هيغل، هو المآل الغائي (Teleology)، وليس هو الجوهر، أو الأسطقس، الذي يُردُّ إليه الوجود بوصف هذا الأسطقس جوهراً أولانياً.

لقد تسلّم هيغل من هيراقليطس فكرة نقض الجوهر، كما أخذ عنه فكرة التغير، لكنه زجّ بفكرة التغير في غائية مخصوصة تمثلت في الثالوث الهيغلي.

كان السابقون على سقراط، كما هو معلوم، قد أحدثوا نقلة جنينيّة شكلت، في الفكر الغربي، نواة صلبة ستحقق إمكان القيام بنقلة أكبر؛ وتتحدّد هذه النقلة الجنينية الأولى في هجرة المعتقد الديني، وتسلّمه، عن طريق الفكر النظري الخالص، ليغدو فكراً دينياً، وليس ينبغي أن يُصار من هذا الأمر إلى فهم نَعُدُّه، من جهتنا، غير وجيه يدّعي أنّ الفكر، هنا، قد تخلّص تماماً من الدين، وإنما حقّق لنفسه حريّته في تصوّر الحقيقة الدينية، واستلهامها فكرياً؛ حتى يتأتّى للفكر أن يتحقق كحرية يقتضيها منه الدين نفسه.

وقد لا نعدم دليلاً إن نحن ادّعينا أنّ فلسفة الدين* قد نشأت قبل هيغل، وغيره من الفلاسفة المعاصرين، وبالتحديد في اللّحظة اليونانية، فلا عجب في أن رأينا مماثلات لطيفة ودقيقة بين تصوّر هيغل، مثلاً، للمطلق، وفكرة أناكسيمانس (Anaximans) عن اللامحدود، أو اللامتناهي.

(*) في لقاء شخصي بالبحاثة جان بيير فرنان (J. P. Vernant)، بعد أن طرحت عليه سؤالاً في مناقشة مستيقظة للأسطورة اليونانية، كان نصه: كيف أمكن للفكر اليوناني أن ينتقل من نشأة الآلهة (ثيوغونيا Théogonie) إلى نشأة الكون (كوسموغونيا Cosmogonie)، حدثني عن اقتناعه بوجود نزعة علمانية في أصول الفكر اليوناني، وأفاض في شرحها؛ لأنه أحسّ أنه لم يُجب، بما فيه الكفاية، بعد المناقشة داخل القاعة.

لقد زعم أناكسيماندر (Anaximander) أنّ الصلة المادية والعنصر الأولاني للأشياء كان هو اللانهائي، وبذلك، كان أول من أدخل هذا الاسم في علاقة بالمادة. فقال: ليس هو الماء، ولا هو أيّ شيء ممّا يُقال عنه العناصر، أو الأسطقسات، فهو جوهر مختلف عنها كونه لامتناهياً، وعنه تصدر كلّ السموات والعوالم التي تقع تحتها.

- يحيل أناكسيماندر إلى اللامتناهي، الذي ليس متناهياً، ولا شيء متعيناً ومحدداً.
- يتضمّن اللامتناهي المتناهي.
- ليس المتناهي شيئاً عنصراً ثابتاً في اللامتناهي؛ لأنّ اللامتناهي يشتمل على كون وفساد المتناهي [في صيرورته وفي غائيّته].

تعليق هيغل:

إنّ التقدّم الذي حصل من جرّاء تحديد المبدأ، بوصفه الأصل (الأرخي) المستديم، وباعتباره لامتناهياً في عملية الفهم: المطلق هو الفكر، هو العقل (بمعنى النُّوس)، وهو يظلّ محتاجاً إلى واقعه كون الجوهر المطلق (absolute essence) ليس هو الكوني البسيط؛ بل هو الذي ينفي المتناهي، وينظر إليه، في الوقت نفسه، من جهة النظر المادية، من قبل أناكسيماندر في فرادة عنصر **الماء**، ولذلك لا ينبغي أن يُعَدَّ الماء هنا عنصراً طبيعياً، ومن ثَمّ مبدأ موضوعياً، وإنّما ينبغي النظر إليه باعتباره مبدأ عقلياً، ولهذا يجب أن يفهم الماء كمبدأ، كعقل؛ أي

كناموس، وكنظام؛ ينبغي، إذاً، أن ننظر إلى الحقيقة، وإلى الوجود اللامتناهي من هذا المنظور؛ أي من منطلق «المادة الكلّية»، وليس من منطلق الغياب السلبي لما هو متناهٍ[1].

هيغل والدين العقلاني: اللحظة الكانطية:

لم يكن كانط مسيحياً بالمعنى الأرثوذكسي، فقد نزع عن المسيحية طابعها التسحيري، وكان، بذلك، أول من نظر في الدين نظرة عقلانية خالصة، وجعل الدين في حدود العقل، حتى عدّه بعضهم مبتكر اللاهوت العقلاني، ولهذا يحضر في هيغل أثره البليغ الكامن في تعبيد الطريق نحو انتشال المطلق من وهدة المعتقد الدوغمائي، إلى دائرة النقد (بمعنى إبراز الحدود). إنّ النقدية الدينية هي التي ستؤمّن لهيغل إمكانية مجاوزة السلب، الذي وقف عنده كانط في شروط المعرفة: ليس المطلق جوهراً، ولكنّه صيرورة للروح: «شيئان يملأان الروح -يقول كانط- رغبةً ورهبةً غير منقطعتين: السماء ذات النجوم فوقي، والقانون الأخلاقي في كنهي»[2].

ليس الدليل الأخلاقي، عند كانط، دليلاً نظرياً خالصاً؛ بل إنّه يتحدّد عملياً، لكنّه يقوم على ضامن لهذا الشارع (العقل) تماماً

(1) داستير، فرانسواز، الفلسفة والاختلاف، ترجمة إبراهيم مشروح، منشورات دار الحديث الحسنية، ولاسيما الفصل الذي عقدته الكاتبة لهيغل والاختلاف.

(2) جاءت هذه العبارة الرائعة في خاتمة كتاب نقد العقل المجرد:
Critique de la raison pure (Kritik der reinen Vernunft)

مثلما افترض ديكارت، لسدّ التسلسل، الله كضامن لسداد العقل، وكمؤمن؛ فالأخلاق تقود، عند كانط، بصورة لا رجعة فيها إلى الدين، فتتوسّع إلى أن تصل إلى فكرة الشارع الأخلاقي القويّ المتين، الذي يقع خارج ذات الإنسان، وفي إرادته تكمن الغاية من خلق العالم والإنسان: الدين هو الاعتراف بالأحكام الإلهية، التي قبلها ما يطلق عليه كانط مملكة الغايات.

ماذا عسانا نأملُ عقلانياً؟ ذاك ما سعى كانط إلى التفكير فيه، غير مفرط في الأساس الفلسفي، ولا في المعتقد المسيحي، الذي جعله يثور على فكرة الخطيئة الأصلية، ويفضح التسلط باسم الدين: «يقول الراهب: لا تتعقَّل؛ بل آمن!» (جواب كانط عن سؤال: ما الأنوار؟).

إنّ الأخلاقية هي التي ستحقّق مملكة الغايات، والإنسان يحمل، في استعداداته الفطرية، ميلاً إلى اكتساب الخير، مثلما يحمل ميلاً إلى اكتساب الشر؛ وهو يتوافر، في المقابل، على قدرة على ضبط الميل إلى الخير، أو إلى الشر، بحسب انصياعه، أو عدم انصياعه للإرادة الطيبة.

لقد مهّد اللاهوت العقلاني الكانطي، بتفكُّره في الدين في حدود العقل، الطريقَ نحو استيعاب المطلق في الفلسفة، إلى جانب ما أسهمت به الفلسفة اليونانية، دون أن نسقط من الاعتبار فلسفة شيلنغ، وليسنغ، ويبدو أنّ كانط قد نظر في الأفقين المشرعين دون كينونة الإنسان، ألا وهما التناهي، واللاتناهي؛ فالإنسان محدود في الأمد فرداً، ولكنّه متواصل في الزمن نوعاً؛

وهكذا عندما حرّر كانط كتاب العقل العملي، جاء بأمر جديد ألا وهو عرض الطيبة الإنسانية والشر الأصلي (radikle Böse) على محكمة العقل ليفضح -كما أسلفنا- دعوى الخطيئة الأصلية ليراجعها في ضوء اللاهوت العقلاني ضداً على اللاهوت الكنسي.

المطلق والاختلاف:

لم يقف هيغل، مع ذلك، عند التحديد النقدي الكانطي للعقل، ولا عند لاهوته العقلاني؛ فقد طوى الاختلاف في الوحدة، ونفى التناقض في الصيرورة، وكشف عن المطلق بوصفه وحدة كلّ المختلفات، فهو الذات والموضوع وقد توالجا، وفي هذا التوالج تحضر الوحدة مطابقةً تامةً، ومن ثَمَّ مطلقاً. ولهذا ستطبق فكرة المطلق على كلّ شيء:

أطلق أناكساغوراس على المطلق الفكر، أو العقل، حيث لم يتجلَّ «النوس» (Vous)، أو الناموس فكرةً ناصعةً لامعةً، لقد كانت فكرة «النوس» ضمنية، حسب هيغل في فكر أناسيمانس[1]، وهي تدلّ على النظام الذي يحكم الكون، ومن هنا، نجد ما سوّغ لهيغل أن ينقل المطلق من مطلق في الكون إلى التاريخ.

إذا كانت الفكرة تقود إلى التناقض، فهي خاطئة؛ ومن ثمّ فإن عملية الإطلاق (absolutizat) اللاهوتية لشيء ما تضفي عليه طابع

---

(1) Aneximans. [G.W.XI.21 Lines 22-29]

الإطلاقية، وهو حدٌّ مفرد، فيفضي إلى التناقض، ولهذا فالمطلق كلية.

الروح المطلقة: من الدين المسيحي إلى المطلق في التاريخ:

لقد حمل هيغل فكرة الروح ليجعلها تسري في أوصال العالم «روح العالم» (Weltgeist)؛ فكانت الروح، بهذا الاستعمال، قد عرجت إلى العالم الواقعي؛ والذي يقرأ ما كتبه هيغل في العقل في التاريخ (Die Vernunft in der Geschichte) يجد ما يقوم دليلاً على حضور النوس (Vous) الفكرة التي تجعل العقل يحيط بالوجود بوصفه النظام الشامل والمهيمن.

فقد تغيّا هيغل أن تحتوي فلسفته، بوصفها فلسفة المطلق، فكرة الوجود: العالم الموجود فكرته هي الذات الإلهية، ومن ثَمَّ المطلق هو العقل الذي يتجسّد في التاريخ، فكان هيغل قد جعل فلسفته تركيبة للفلسفة الغربية، وكما كان قد أعلن عن نسقه الفلسفي، بوصفه تركيبة لتاريخ الفلسفة الغربية[1]، انطلاقاً من الفلسفة اليونانية (ينظر إلى الكيفية التي ركّزنا عليها، والتي استلهم بها هيغل فكرة النوس من أناكسيماندر، وكذا فكرة الثبات والتغيّر من السابقين على سقراط، ولاسيما كلّ من هيراقليطس وبارمنيدس).

لم يسبق لأحد من الفلاسفة أن أصدر، في تقديرنا، جلّ عناوين كتبه مشتملةً على لفظة «روح» أكثر من هيغل؛ ولعلّ مفتاح

(1) Die synthese der abendländischen philosoiegeschichte.

فلسفته بامتياز هي هذه اللفظة «الروح»[1]؛ فقد تسلّم هيغل لفظة الواقعي والفكري، التي امتدّت إليه من الموروث اليوناني؛ ليستحضرها في صورة الروح، أو الفكرة المطلقة، التي تتجسد في اللحظات الجدلية عند التركيب: «كلّ ما هو فكري فهو واقعيّ، وكلّ ما هو واقعي فهو فكري»، فهذه الفكرة تضرب في عمق تاريخ الفلسفة الغربية؛ لتقودنا إلى صوت أصليّ نابع من أسلاف هيغل من الفلاسفة اليونان: «ذلك أنّ الفكر والوجود شيء واحد» (بارمنيدس)؛ إنه نداء الأصل/المبدأ المستديم، الذي يجد صداه لدى هيغل، الذي تلقّفه بنهم، وضمّه إلى نسقه: لا شيء حقيقياً أو واقعياً سوى الفكرة: إنّ قوانين الروح هي قوانين الكون؛ وعقل الإنسان يتماهى بعقل الذات الإلهية.

لا يخلو تقسيم المسار الفكري لهيغل، إلى فترة الشباب وما بعدها، من إمكان عدم التسليم بها[2]؛ ذلك أنّ كتابات هيغل الشاب -في نظرنا- هي التي عبّدت الطريق إلى فلسفته النّسقية بأن

(1) Laurent Giassi, L'Esprit selon Hegel, Philopsis: éditions électroniques http://www.philopsis.fr.PDF.

(2) لسنا نجاري آلبير شابيل في مقاربته لعلاقة هيغل بالدين، حيث رأى أن نسق هيغل هو الذي يمثل مرحلة النضج لديه، وأن من يبحث في تاريخ فكر هيغل ينبغي أن يلتمسها في مرحلة النضج هاته، ضارباً صفحاً عن كتابات هيغل في فترة شبابه، لاسيما كتيبه حول حياة المسيح، وكتابه روح المسيحية وقدرها: راجع عمل شابيل الرائع عن نسق هيغل وعلاقته بالدين:

Albert CHAPELLE, Hegel et la religion, I: La problématique. Coll; Encyclopedie universitaire, Paris, 1964.

أمدّتها بالحجة الأساس (Kernargumente)؛ ولذلك سنركّز على هذه الكتابات لا بوصفها مرحلة مبكرة لا أثر لها في بناء نسق فلسفته، التي عدّت فلسفة المطلق؛ بل إنّنا سنعتبر هذه الكتابات، بما هي عليه من التشظّي، وعدم الاتساق، نواة صلبة لهيغل في مرحلة النضج.

فليس بدعةً في الأمر، إذاً، أن يُعدّ هيغل فيلسوف المطلق بامتياز؛ فقد شغلته فكرة المطلق، منذ أن تفتّق تأمُّله الفلسفي، وهو في ريعان شبابه، فراح يقلّب النظر في موضوع الدِّين، لاسيّما فكرة المطلق التي ينطوي عليها؛ وهكذا نجد لديه اهتماماً مبكراً بروح الدين، في فترة شبابه نثر فيها كتابات حول (**كشف سيرة المسيح**) (Das Leben Jesu)، ثمّ حول (**روح المسيحية وقدرها**)، ثم (**ظاهرية الروح**).

كانت الكتابات الأولى حول الدين، ونذكر، في البداية، كتابه (**حياة يسوع**)، فقد اهتم هيغل بشخصية المسيح، لا من حيث كشف سيرته، وإنما من حيث تجسيده لفكرة ستمدّ المسيحية بما سيرفعها إلى مستوى تحقيق منعطف في الفكر الديني. والدليل على ذلك أنّ هيغل لم يستحضر الجانب الإعجازي في حياة المسيح، ولا حتى ما تداوله الحواريون، وهذه إرهاصة جنينية في فكر الشاب هيغل (يذكر أنّ هذه الكتابات، التي حرّرها هيغل في سن ما بين (15 و20!)، هي التي ستحضر، بشكل ضمنيّ، في رؤيته النسقية للروح التي سيجعلها تنزل من السماء إلى الأرض لتتجلّى في التاريخ، ومن ثَمَّ في العالم).

يجد القارئ الممعن في كتابات هيغل عن حياة يسوع أنّه يقوم، ولأوّل مرة، بعرض مضامين الدين على الفلسفة ليجعل التّفلسف محكّ التديُّن.

لكي نفهم روح الدين عند هيغل، ينبغي أن نتذكّر الكيفية التي حدّد بها الفن، والدين، والفكر الفلسفي؛ فهو يرى أنه إذا كان الفنّ يعكس الحقيقة بالتمثّل الحدسي فإنّ الدين يتمثّلها بطريقة قبل تصورية في ما يطلق عليه هيغل «التمثل» (représentation)، وهي عملية تصورية (conceptualité) لا تزال مسحورة (imagée) وغارقة في الشعور القريب من وعي (العامة) الجمهور (يأخذ هيغل من معنى الدين في اللغة اللاتينية ما يفيد الربط، ربط الناس فيما بينهم من خلال ربطهم بالذات الإلهية). أما الفلسفة، فتلاحق تطوّر الفكرة، وتتعقب تحققها في المطلق.

يقدّم الدين الحقيقة المطلقة في مثالات (أساطير، وتاريخ مقدس، ورؤى مؤسسة للذات الإلهية. . .)، إنّه التمثل الذي ينصبّ على أسس القيم، وأعلى الحقائق بطريقة ملموسة، ويسيرة، ومقبولة روحياً؛ فالناس يرتبطون بالمطلق من خلال الدين، الذي يقدّم لهم معنى للوجود. وتجد النفس في الدين راحتها؛ إذ من خلال الإيمان يأخذ الإنسان المؤمن بحقائق الدين، وبالتقديس والعبادة يسعى إلى الاتصال بالذات الإلهية؛ ولذلك وُجِدت ديانات بقدر الطرائق التي تصوّر بها الناس المطلق، حتى إنّ الإنسان نفسه يتصوّر الإنسان ذاته انطلاقاً من تصوّره لهذا المطلق!

للفلسفة والدين المحتوى نفسه: المطلق، بيد أنهما لا يتوافران على الصورة نفسها؛ فقد كان لله الفضل في التعبير بوساطة التصور، أو الفكر الخالص، عن مضامين الدين. لقد عدّ هيغل أنّ الدين المطلق هو المسيحية؛ وهكذا فإنّ الروح ذاتها هي التي ستقيم الفرق في الدّين بين ما يتعلق بالمحايثة، والحدوث، والتاريخ، واللاجوهري (...)، والطقوسي... إلخ؛ وما يتعلق بها روحاً، ومن ثمّ لن تكون الفلسفة سوى الصيغة التصوّرية لهذا الدين المطلق.

لم يكن هيغل يتغيّا صرف المسيح من المسيحية؛ بل حتى صرف المسيحية عن المسيح، بقدر ما كان يودّ أن يرتكز خطابه على فكرة، أو مبدأ ارتأى أن يجمع فيه بين الدولة والدين، فصرّح بمبدأ الحرية، وبولائه للبروتستانتية؛ لأن الدين الذي يناسب المؤسسات الحرّة هو البروتستانتية، التي تحبّ إله الحرية، وتقيم في باطن العقيدة مبدأ الحرية. لقد عدّ هيغل أنه ما من دولة إلا وتقوم على دين أساس، ولم يكن يقصد بذلك دين الكنيسة، أو الدين بوصفه تمثّلات؛ بل الدين الذي يحمل مبدأ للحرية، وتصوراً للمطلق.

الانشقاق بين الدين والسياسة: هيغل يرأب الصدع:

يجعلنا الدين نلتفُّ حول الله، وتجعلنا السياسة نولي وجهتنا قبل العالم. ظلّ هيغل يعتقد، في فترة شبابه، أنّ هذا التقابل تعارض قائم، وسيظلّ كذلك؛ فالدين يبعد الناس عن السياسة، وبذلك فهو يحالف الاستبداد؛ فنحن نقدّم الحياة الأرضية قرباناً للحياة السماوية، وهذا هو عين التمزّق.

ولذلك عدّ هيغل أنّ القديس نفسه هو الذي يتجلّى في فكرة دين الجمهور المُستوحى من الدين المدني اللاتيني، الذي صالح الواقعي والمثالي، وضمّ المتعالي إلى المحايث، حيث جعل الحياة المدنية المشتركة [في المدينة]، وفي الدولة، هي المقدّس ذاته؛ فقبل أن يُؤمن هيغل لنفسه هذه النقلة من الانشقاق إلى المصالحة بين الدين والسياسة، كان الفكر اليوناني نفسه قد قدّس قوانين المدينة، وعدّها بمثابة المعتقد الديني ذاته.

كان هيغل يعلم علم اليقين أنّ هيمنة الكنيسة هي إطباق التسلط الديني على عالم الأرض، فصار يبحث عن «كلية جميلة»، وعن مصالحة بين الدين والسياسة، بين المطلق والواقع الحيّ المتجدّد والمتغير، فألفاها فيما يشبه المسيحية مخلّصة من المسيح، أو المسيح مجرداً من المسيحية! لذلك ارتأى أن الدين والسياسة يجب أن يجتمعا ويتوحّدا، مع ضرورة أن يظلا متمايزين، فما يتمثله الدين يجب أن تحقّقه الدولة بوصفها المطلق المتعيّن، أو الذات الموضوعية.

إن الدين هو الذي يؤسس -حسب هيغل- السياسة، وهو الذي يهبها المعنى، بيد أن هذا المعنى يجب أن يعِنَّ؛ أي أن يتجسد بالظهور الواقعي، وليس يتجلى إلا إذا حققته الدولة التي تنقله من تمثلها للديني بكيفية لا دينية، أو غير دينية.

لم يعتبر هيغل، بخلاف طه عبد الرحمن -كما سيتبين لنا فيما سيأتي- أن هذا الأمر يتحقق بروح الدين، وإنما عدّ أنّ الروح لا ينبغي أن تظل في تعاليها وتماهيها بالمطلق؛ بل يجب أن تتجلى

حية في صيرورتها ووحدة في كينونتها، وكلية في شموليتها، كما بينه في العقل في التاريخ[1]: إن الوعي المطلق هو الاعتراف الصريح لتماهينا بالروح الكونية[2].

لم يكن هيغل ينظر إلى الدين كمعطى خارج حركة العقل في التاريخ؛ بل لم يكن يرى في الفكر الديني، منذ أن كتب حياة يسوع (Das Leben Jesu)، سوى تمثلات ذات غائية ستتحقق في صيرورة التاريخ، وهو، هنا، تاريخ الروح[3]؛ كما أنه لم يؤلّه -كما يُشاع ويُذاع عنه- الدولة؛ بل عدّ أنّها -ولو باستحضارها المطلق، واستلهامها إياه؛ بل حتى في تجسيدها الحقّ- لا تصير إلهاً. شيءٌ حسن أن يكون للمواطنين -في نظر هيغل- دين؛ لأنه يغرس المبادئ الأخلاقية في القلوب، ويقوي حياة الدولة؛ غير أنّ هيغل يضفي، في الوقت نفسه، طابع النسبية على الدولة، حين يذكّرنا بأنّها ليست هي الله: «إنّ الشعب، الذي يحمل تصوراً سيئاً عن الذات الإلهية تكون له، في المقابل، دولة سيئة، وحكم سيّئ، وقوانين سيئة».

ولهذا يوصف هيغل، من قبل الكثيرين من قرائه، بكونه

---

(1) Hegel, Die Vemunft in der Geschichte.
وقارن، كذلك، مع ما جاء بخصوص ظاهرية الروح في كتاب: ظاهرية الروح (Hegel, Phìnomenologie des Geistes).

(2) R.L. Solomon, «Hegel's concept of Geist» in: the Review of Metaphysics, vol. 23 Nº 4, Juan 1970, pp. 661-664.

(3) في محاضرات هيغل:
Vorlesungen uber Die Philosophie Der Religion, T. I.

فيلسوف المطلق بلا منازع، لكنه، مع ذلك، حصل على موروث فلسفي هائل مكّنه من بناء نسق فلسفته المطلقة؛ فقد شكلت كتاباته، حتى قبل أن يبلور النسق، إرهاصات جنينية لبناء فلسفي محكم.

لقد بات من المعلوم أنّ كانط قد شكّل، في فكر هيغل، نقطة انعطاف، حين جعل العقل وأوامره حقيقة فوق الحقائق: في الواقع، وفي التاريخ، وفي الفكر؛ كل شيء، وكل واقع، إنّما يتبع الحركة الجدليَة للفكر، بما في ذلك الدين؛ بل حتى روح الدين. وهكذا صيّر هيغل العقل المحض، الذي لا يقف عند السلب (اللحظة الكانطية) القداسةَ ذاتها: «الحقيقة هي الكلّ، لكنّ الكلّ مجرّد من الجوهر الذي يعني ذاته تماماً بذاته».

كان هيغل يودُّ -شأنه في ذلك شأن سلفه كانط- أن يستوعب روح الدين في الفكر الفلسفي؛ فالتفكُّر الصحيح في الدين يفسح -في نظره- حين يتمّ عرض اللّاهوت على اللّوغوس (= العقل)، أفقاً لتحقّق إمكانات الإنسان المكنونة، التي لا يمكن أن يستوعبها ككائنٍ متناهٍ؛ فكما أنّ كانط لم يكن لاهوتياً، وإنما كان فيلسوفاً استلهم في فلسفته روح الدين المسيحي، فكذلك كان هيغل، غير أنه كان أكثر توفيقاً من هذا الأخير؛ لأنه ذهب نحو الأبعد في تأمين انتقال المطلق من التّمثل الديني إلى التصوّر الفلسفي؛ لقد انطلق هيغل من مصادرة مفادها أنّ المسيحية تجسد التركيب الخالص للدين؛ لأنّها جمعت بين الروح (المطلق) والتناهي الإنساني (المسيح يفتدي البشر)؛ وهذا الاستلهام لروح

المسيحية، بوصفها -في عُرف هيغل- «الدين الكامل»، جعله يرى الروح في العالم، وفي التاريخ، وفي كل تجليات الحياة: كان يجب -كما رأى هيغل- على المتناهي أن ينفتح على اللامتناهي. لم يكن هيغل يعد أنّ المسيحية كملت اليهودية، وبالمعنى الديني كملت إله المسيحية: يرى هيغل أنّ المسيحية كانت قبل ذلك في دائرة المطلق.

لم ينجح هيغل في أن يكون لاهوتياً من طينة القديس توماس أكويناس (توما الأكويني)، لكنّه أفلح في أن يكون فيلسوف المسيحية بامتياز. فحين كان يفكّر في إيمانه، كان يفكر فيه، ويستجلي معناه، كما لو كان الأمر يتعلّق بظاهرية دينية (Phenomenologie der religion)، فقد سعى إلى إبراز الحقيقة الدينية كحقيقة عقلية، والثالوث المسيحي كحركة جدلية. كان فيلسوفاً مؤمناً جمع بين إيمانه وتفلسفه، أو بين تدينه، وتمنطقه، وتفلسفه.

لقد قرأ هيغل اليهودية من فهم انطلق فيه من فكرة الوعي الشّقي، فقد جاء، في كتابه (**فينومينولوجيا الروح**)، أنّ غياب تجلّي الله الصمد (ربّ اليهود) قوبل بالتجلّي الرمزي لله (ربّ المسيحيين)، ما اقتضى أن يتمّ إيجاد التوسّط في التناقض بالتوفيق الذي يعجز عنه الحكم، وهو توفيق يعدّ، من الناحية الفينومينولوجية، شكلاً تاريخياً لم تحققه اليهودية؛ بل حقّقته المسيحية: يتدبر هيغل قصة إبراهيم -عليه السلام- في التوراة، حين تاه إبراهيم مع قطعانه على أرض شاسعة، ولم يهتم لا

بحرث، ولا بتزيين أيّة بقعة منها، حيث يحس بالقرب منها، وحيث يناله الحنين إليها، ويتخذها جزءاً من عالمه «(...) لم يكن إبراهيم يرغب في الحب، ولا في أن يكون حراً حتى يحبّ»؛ كان إبراهيم في شرخ يقع بين الطبيعة والإله؛ طاعة مطلقة للإله بوصفه سيده المطلق؛ كان إبراهيم في الحقيقة عبداً مزدوجاً لربه وللطبيعة، لكنّه لمّا اتخذ نفسه عبداً خالصاً لربه، رفض أن يكون عبداً لأيّ شيء آخر. هذا هو المفهوم من التوراة، لكنّ المسيحية جعلت التمزق بين التناهي البشري واللاتناهي الإلهي يتّحدان في صورة المسيح.

تلك كانت نبذة عن الكيفية التي نقل فيها هيغل المطلق من الديني إلى الفلسفي، مستلهماً الفلسفة اليونانية، ومستوحياً الدين المسيحي.

والآن نتولّى فحص وتمحيص الموقف الطاهائي من المطلق بين الفلسـفة والدين؛ فهل استطاع طه أن يؤمن رجوع المطلق الديني إلى تعاليه؛ ليستظل تحته العالم، وليستلهم الإنسان هذا المتعالي، دون أن يجعله محايثاً له، وحاضراً في زمنيّته وتاريخيّته، ودون أن يفكّر فيه؟ وكيف تعامل طه مع الموروث الفلسفي، الذي تحضر فيه إرهاصات ترتبط بالعلاقة المستشكلة في صميمه بين الدين والفلسفة (أو، بلغة أبي نصر الفارابي، بين الملة والفلسفة، أو بين الحكمة والشريعة، بحسب أبي الوليد بن رشد...) من جهة، والدين الإسلامي الذي يحمل، في خطابه، فكرة مخصوصة عن المطلق، لاسيّما إذا استحضرنا الخطاب

الصوفي، الذي يستلهم منه طه لُمع أفكاره (العلاقة المستشكلة بين الشريعة والحقيقة)؟

ثانياً: طه من المطلق الفلسفي إلى روح الدين:

طه بين روح الدين والفلسفة:

سوف نتبيّن -كما صنعنا مع هيغل- تعاطي طه مع الموروث الفلسفي الإسلامي العربي من جهة، ثمّ مع الدين الإسلامي، من جهة أخرى، لنعرف مدى تمكّنه من استلهام فلسفته الدينية من الموروث الفلسفي العربي، ومدى حصول تلقٍّ فلسفي للعقيدة الإسلامية يرفعها من التمثل إلى التصور؛ ولذلك ارتأينا أن ننطلق، أولاً، من بيان بعض مظاهر فلسفة الدين في الاشتغال الفلسفي لدى الفلاسفة المسلمين، انطلاقاً من قناعةٍ مفادها أنّنا فوّتنا على أنفسنا إمكانية تطوير فلسفة في الدين كان بعض الفلاسفة؛ أمثال: الكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد، ومحاولات إخوان الصفا لربط الفلسفة بالشريعة (وإن كان السجستاني قد اعترض عليهم)؛ قد مهّدوا لها.

وسوف نتحقق، بعد هذا، من مدى استلهام طه للموروث الفلسفي العربي الإسلامي، كما سنعمل على الكشف عن نوعية تعاطيه مع هذا التراث؛ فهل استطاع طه أن يتعامل في تفلسفه مثلما صنع هيغل، وهل استطاع أن يقرأ الاستشكال الفلسفي لدى الفلاسفة العرب لعلاقة الدين بالفلسفة، في ضوء الفلسفة الائتمانية التي بشّر بها؟ كما سنتحقق، كذلك، من مدى تعامل طه

مع الدين: هل تمكن من التفكّر فعلاً في الدين، حيث ينقله من التمثّل إلى التصوّر لينشئ فلسفته في الدين؟

وقبل أن نجيب عن هذه التساؤلات، وغيرها كثير، لابدّ من أن نشير إلى محطّات مشرقة من تراثنا الفلسفي، الذي سعى إلى تلقي الشريعة في ضوء الحكمة الفلسفية.

في سبيل تأصيل فلسفة الدين في تراثنا الفلسفي الإسلامي:

ما كنّا لنطرح هذه المحاولة على بساطٍ نتلمس فيه سبيلاً لتأصيل فلسفة الدين في الاشتغال الفلسفي لدى الفلاسفة المسلمين، لولا أننا انتبهنا إليه من غلبة التّسرع في قراءة نصوص فلاسفتنا، وإصدار الأحكام العجلى عليهم، دون تريّث مصحوب بفضل تأمل ونظر فيما يقولونه، لاسيّما إذا وجدنا أنّ بعض الدراسات الحديثة لا تتوانى عن اقتناص لُمع من فكرنا الفلسفي العربي الإسلامي[1]، كما هو الحال في قراءة ليو شتراوس للفارابي.

وحتى يتأتى لنا ذلك، سنلقي نظرة على موقفين مشهورين تناولا العلاقة بين الفلسفة والدين، ألا وهما موقف الفارابي، وابن رشد؛ فقد غلب على القراءات الفلسفية المعاصرة ربط

(1) راجع كتاب ليو شتراوس:

Les Strauss, 1952, Persecution and the art of writing, Chicago, University Chicago Press 1988.

وكذلك الدراسة العميقة التي قامت بها كاتارينا بيلو:

Catarina Belo, Averroes and Hegel on Philosophy and Religion Ashgate New critical thinking in Religion, Theology and Biblical Studies Series.

تصور العلاقة بين الدين والفلسفة في التراث بقضية التوفيق بين الحكمة والشريعة، ولم يلتفت إلى ما كان يعتقده الفلاسفة من كون الحقيقة الدينية لا تتعارض مع الحقيقة الفلسفية، إلا في كون الأولى تتجسد في تمثلات تنقلها الفلسفة إلى تصوّرات، وهي مسألة صلة الفلسفة بالملة عند الفارابي، وصلة الحقيقة بالتأويل عند ابن رشد... ألم يكن من الممكن أن نستوعب محنة الفلاسفة العرب المسلمين، فنخرجها من ردْب إشكاليّة التوفيق، التي أُطّر فيها تقويمُ محاولاتهم لاستيعاب الدّين في النظر الفلسفي؟

وحتى يتأتّى لنا أن نبرز بعض الإرهاصات الجنينية لفلسفة الدين، في تراثنا الفلسفي، ينبغي أن نعدّ أنّ فلاسفتنا المسلمين كانوا في معتركٍ واجهوا فيه تحديين هما، بالذات، التحديان اللذان يتعرّض لهما كلّ لاهوتي، وكلّ فيلسوف، في السياق الفكري والتاريخي، وفي نطاق ومنطقَ التواجه بين الفلسفة والدين: يكمن التحدي الأول في التحدي الفلسفي للاهوتي، ويكمن التحدي الثاني في التحدي اللاهوتي للفيلسوف؛ وهما تحديان لا ينفلت منهما أيّ مفكر ينضوي في سيّاق التدين كائناً من كان، سواء أكان صاحبه معتقداً أم كان غير ذلك. وقد حصل هذا مع الفلاسفة العرب من الكندي، إلى ابن رشد، ومع الفلاسفة الغربيين من أمثال بول ريكور (P. Ricoeur) وليفيناس (Levinas)... وغيرهما كثير[1].

---

(1) وهذا ما لاحظه دارسو الشخصية الفكرية لليو شتراوس بوصفه فيلسوفاً يهودياً. راجع: =

1- الفارابي بين الملة والفلسفة:

كان الكندي قد مهّد للفارابي في عرض التمثّلات الدينيّة على النظر الفلسفي، ذلك ما أكّده الكندي، أوّل فيلسوف في الإسلام، عندما أبرز التوافق بين الفلسفة والدين، باعتبار أنّ الفلسفة إنّما تسعى إلى «علم الأشياء بحقائقها»، ومن هذا العلم: «علمُ الربوبية، وعلم الوحدانية، وعلم الفضيلة، وجملة علم كلّ نافع والسبيل إليه، والبعد عن كلّ ضار، والاحتراس منه». ثم يضيف: «واقتناء هذه جميعاً هو الذي أتى به الرسل الصادقون عن الله جل شأنه. فإنّ الرسل الصادقين -صلوات الله عليهم- إنما أتوا بالإقرار بربوبية الله وحده، وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده، وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذاتها، و(ترك) إيثارها». ويضيف: «فمن الواجب، إذاً، التمسك بهذه القنية النفيسة (الفلسفة) عند ذوي الحق، وأن نسعى في طلبها بغاية جهدنا».

لقد مرّ بنا كيف استغلّ هيغل الفلسفة في تلقّي المضمون الديني، وفي عرض هذا المضمون على التفكير؛ أي في نقل التمثّل الديني إلى تصوّر فلسفي، وهذا هو بالضبط ما كان الفارابي قد أشار إليه، حين تأسّى بسلفه الكندي. قال:

«فإذا نقلت إليهم، بعد ذلك، الفلسفة التي هي الملة تابعة لها في الجودة، لم يُؤمَن أن تضاد تلك الملة الفلسفة، ويعاندها

= Leo Strauss, Political philosopher and Jewis Thinker, 1994 Deutsch, Kenneth L. and Walter Nicgorski. Rawman and Liettlefield.

أهلها، ويطرحونها، ويعاند أهل الفلسفة تلك الملة، ما لم يعلموا أن تلك الملة مثالات لما في الفلسفة، ومتى علموا أنها مثالات لما فيها لم يعاندوها هم. ولكن أهل الملة يعاندون أهل تلك الفلسفة، ولا تكون للفلسفة، ولا لأهلها، رئاسة على تلك الملة، ولا على أهلها، بل تكون مطرحة، وأهلها مطرحين.... ويتحرّون أن لا يعاندوا الملة نفسها؛ بل إنما يعاندونهم في ظنهم أن الملة مضادة للفلسفة، ويجتهدون في أن يزيلوا عنهم هذا الظن، بأن يلتمسوا تفهيمهم أنّ التي في ملتهم هي مثالات»[1].

لم يكن الفارابي يسعى، كما شاع وذاع، يسعى إلى التوفيق بين الملة والحكمة، أو بين الفلسفة والشريعة؛ بل إنه كان واعياً بسوء الفهم الذي يحصل لدى أهل الملة، وهو سوء فهم لا ينجو منه حتى الفلاسفة أنفسهم، حين يظنون أنهم ذوو «فطرة فائقة»، وبذلك يعاندون أهل الملة؛ ولعل النظر الفلسفي في الدين، الذي دعا إليه الفارابي، كان يمثل إرهاصة أولى للدعوة إلى فلسفة الدين، التي ينبغي أن تتولى فيها الفلسفة -في نظره- عرض التمثلات الدينية على محكّ النظر العقلي، لينقلها، من ثَمَّ، إلى تصورات، حيث تصير الملة تابعة للفلسفة؛ لأن الملة مجرد مثالات؛ ولعل في تمييز الفارابي بين النبي والحكيم/الفيلسوف، من حيث مصدر المعرفة الذي ينهل منه كلّ واحد منهما، ما يفيد أن الحقيقة هي تعقيل للملة؛ فحين نلقي السمع وهو شهيد إلى

(1) الفارابي، أبو نصر، كتاب الحروف، تحقيق محمد مهدي، دار المشرق، بيروت، 1970م، ص159.

كلام الفارابي، بخصوص هذه المسألة الدقيقة، نجده يكشف عن مصدر التوتر بين التدين والتفلسف، لاسيما لدى أهل الملة الذين يجهلون أنّ الملة «تابعة للفلسفة، ولا أنّ فيها مثالات لأمور نظرية صحّت في الفلسفة ببراهين يقينيّة» .ومن هنا، يدرك الفارابي أنّ مصدر الصراع بين رجال الدين والفلاسفة إنّما يرجع إلى سوء فهم؛ فالملة الفاسدة لا تنتج عنها سوى الفلسفة الفاسدة، والعكس صحيح، الشيء الذي يذكّرنا بما قاله هيغل، حين بيّن أنّ التمثل الديني الفاسد تنتج عنه دولة فاسدة، ورؤية شقية للعالم، وللإنسان، وللغيب: «إن الشعب، الذي يحمل تصوّراً سيئاً عن الذات الإلهية، تكون له، في المقابل، دولة سيئة، وحكم سيّئ، وقوانين سيئة».

ألم يكن من الممكن أن نتلمّس عناصر فلسفة الدين في تصوّر الفارابي للعقل، الذي عدّه سارياً في الوجود، حتى إنه رأى في الله -تعالى- أنّه عقل محض خالص: «واجب الوجود عقل محض يعقل ذاته بذاته، فهو عقل ومعقول في آن واحد»؟

ألسنا نجد في هذا التصوّر استيعاباً للتنزيه، وللصّمدية، والوحدانية، يجعلنا نرقى بالتمثل الديني إلى التصوّر الفلسفي، كأن نعدّ النورانية الإلهية تنتشر في الأكوان... إلخ؟

لقد فوّتنا على أنفسنا هذه اللحظة التي لم نتسلّمها؛ لنمضي بها إلى نقطة أبعد، فقد كان من الممكن أن ننشئ عقلانية مخصوصة على غير نحو العقل اليوناني، أو النوس، الذي عدّه الفلاسفة ناموساً للكون.

2- ابن رشد الفلسفة الأخت الرضيعة للشريعة:

في دراسة معاصرة، أثارت الباحثة المقتدرة كاترينا بيلو مسألة فلسفة الدين عند أبي الوليد ابن رشد، حيث قارنت موقفه من علاقة الفلسفة بالدين بموقف هيغل، وجاء كتابها تحت عنوان: (**ابن رشد وهيغل حول فلسفة الدين**)[1]، وجاء تحليلها في غاية العمق، حيث أبرزت أنّ تاريخ الفلسفة الغربية، وتاريخ العالم، وتاريخ الروح، كلها دعاوى حول صيرورة المطلق كان هيغل قد تلقاها من الموروث الفلسفي الديني اليوناني، ومن المسيحية. أمّا ابن رشد، فلم يتأمّل، تحت ضغط الصراع مع خصوم الفلسفة من الفقهاء، المطلقَ الديني، في ضوء ما يمدّه به التأمل النظري، ولهذا نعد أنّ الفارابي كان أقرب منه إلى خوض هذه التجربة؛ نقل التمثلات الدينية إلى التصورات الفلسفية. وهذا نفسه ما صنعه هيغل مع اليهودية والمسيحية.

يرى محمد عابد الجابري أنّ «الاتصال بالعقل الفعال، الذي منزلته منزلة جبريل في النظام الديني، يمكن أن يتمّ، في نظر الفارابي، بإحدى طريقتين: الأولى طريق الفيلسوف، طريق المعرفة البرهانية، التي ترتقي بالإنسان من الموجودات إلى أسبابها، فترتسم في نفسه حقائق الأشياء فيعقلها، وتصير معقولات له. والطريق الثاني طريق الوحي والنبوة. والنبي ﷺ في نظر الفارابي،

(1) Catarina Belo, Averroes and Hegel on Philosophy and Religion Ashgate New critical thinking in Religion, Theology and Biblical Studies Series.

إنسان أوتي مخيلة فائقة يتمكّن بها من تخيّل الأشياء بحقائقها، فترتسم، في نفسه، «خيالاتها، ومثالاتها، وأمور تحاكيها. ويكون ذلك بما تقرّره كلّ ملّة من الأمور التي تناسب الجمهور من أتباعها»؛ أي بما يناسب معهودهم[1].

لقد حاد ابن رشد عن إمكان فتح أفق التديّن على التفلسف، حين بالغ، أثناء دفاعه عن الفلسفة، في الرفع من مكانة البرهان؛ لينتهي إلى جعل الحقيقة، التي يُتوصَّل إليها من طريق التأويل، حكراً على الفلاسفة، الذين لا ينبغي أن يصرّحوا بها للعامة، الشيء الذي يضع عقلانيته -في نظرنا- موضع سؤال[2] فقد فصل ابن رشد المقال ليقيم بين الحقيقة الفلسفية والحقيقة الدينية جسراً يمكن فيه لكلّ أخت من الأختين أن تستقلّ بذاتها، فلا يحصل التعارض بين طريق التفلسف وطريق التدين.

وعلى هذا الأساس، نعدّ أنّ ابن رشد لم يمض بعيداً بالإرهاصات الأولى لفلسفة الدين عند سلفيه الكندي والفارابي، ولذلك نجده لا يتأمل الحقيقة الدينية الإسلامية، ولا ينقل

(1) الجابري، محمد عابد، معهود العرب... والعلاقة بين الدين والفلسفة، وهي مقالة أثارت فكرة أعدّها مفتاحاً للإشكال الذي أثرته، ويتعلق الأمر بمفهوم «المعهود»؛ أي ما يمكن الانطلاق منه، كما رأينا مع الطبيعيين الأوائل، الذين تسلموا معهود الخطاب اليوناني، ثمّ عرضوه على التأمل النظري...؛ وليس، ههنا، موضع بسط توسيع هذا المفهوم.

(2) وليس، هنا، موضع لتقويم عقلانية ابن رشد، ولا حتى مناقشة النزعة الرشدية الجديدة، التي تعتدّ بالعقلانية، التي مثلها أبو الوليد.

تمثّلاتها إلى تصوّرات فلسفية، بخلاف ما لاحظناه، لدى هيغل، من إعمال للتأمل النظري الخالص في عرض التمثلات الدينية على الفكر؛ ومن ثَمَّ، فهو لم يجعل النظر العقلي نظراً أساساً لكلّ تفلسف في الحقيقة الدينية[1].

ولم يتسلّم الكلّي إلا تحت شكل قانون البرهان ضارباً صفحاً عن التمثيلات والتخييلات، التي تنطوي على ما قد يقيمه التفكّر من تصوّرات، ولذلك ظلّ يستحيل العبور، عنده (أي عند ابن رشد)، من الحقيقي إلى الروح كجوانية (innerlichkeit)، وإلى الفكرة الحيّة المتجسّدة في ما يمكن إجراؤه من المصالحة بين الفكرة الروحية، والتصور العقلي، وقد أعاق حصول هذا الأمر عدم التفكّر في روح التمثلات الدينية، والاعتداد بالسلطة البرهانية للعقل الفكر[2].

لقد انطلق هيغل، بخلاف ابن رشد، من فكرة الروح، واستثمر الخطاب الديني ليستوعبه في ما هو فلسفي خاص، حين ردّ المحايث إلى المتعالي والمتناهي إلى اللامتناهي في لحظات

(1) قد نخالف بهذا ما تروم كاترينا بيلو تبيانه في معالجتها لفلسفة الدين عند كلٍّ من هيغل، وابن رشد، فنحن نرى أنّ ابن رشد، بفصله بين الشريعة والفلسفة، وبتركيزه على البرهان وليس على التأمل النظري، يكون قد عطّل إمكان بروز فلسفة الدين من وجهة نظر إسلامية.

(2) ومع ذلك، لست أتبنى، هنا، النزعة اللارشدية، التي أعلن عنها طه عبد الرحمن في حوارات من أجل المستقبل، حيث صرّح بأنّه لارشدي؛ بل دعانا إلى أن نكون كذلك؛ وهذه مسألة أخرى لا يسعها هذا السياق.

جدلية معقولة؛ ولا تهمّنا، هنا، القراءة التي ذهب إليها تلامذة هيغل، الذين اتخذوا الهيغلية مطية لرفض الاعتراف بوجود عنصر متعالٍ في فلسفة أستاذهم، فكانت قراءتهم مادية (أخصّ القرّاء الذين يطلق عليهم «اليسار الهيغلي»)، لاسيما تصوّره للمطلق، الذي عدّوه أمراً بشرياً، فلم يعد هيغل، في نظرهم، إلى الدين، وإنما كان تفكيره بشرياً خالصاً.

إنّ ما أعاق ابن رشد، وأمثاله من التفكر المباشر في الحقائق الدينية، تلقّيهم الفلسفة اليونانية في صورة تعاليم تصدر عن المعلم الأول، فكانت الأرسطية عائقاً معرفياً، ولذلك فإنّ ما فوّته المشّاؤون العرب على أنفسهم التلقي الفلسفي للتمثلات الدينية الإسلامية؛ وتجدر الإشارة إلى أنّ الفلاسفة، الذين كتبوا «قصة حي بن يقظان»[1]، كانوا قد لامسوا ما يسوّغ الخوض في فلسفة الدين، كما أن الأفلوطينية كانت بمثابة فرصة فكرية للانخراط في التفلسف، من خلال الدين، كما نلمس ذلك في نظرية الفيض لدى المعلم الثاني أبي نصر الفارابي، وفي قصيدة النفس[2] لدى

---

(1) من غريب المصادفات أن نجد في الثقافة العربية الإسلامية ما لا نجده في الثقافات، لاسيما الثقافة الغربية: فلاسفة يكتبون القصة نفسها، تحت العنوان نفسه، فقد ألّف قصة «حي بن يقظان» ابن طفيل، وابن سينا، وابن مسكويه، كلٌّ على شاكلته؛ لكن الذي نجده طريفاً في هذه القصة التركيز على الخيالات والتمثلات الدينية، وذلك إلى جانب استحضار الرؤى الفلسفية ليُستضاء بها التأمل النظري.

(2) لا تزال هذه القصيدة محتاجة إلى قراءة عميقة؛ لأنها رؤية يمتزج فيها الشعر بالدين وبالتفلسف، نرجئها إلى سياق آخر.

الشيخ الرئيس ابن سينا، فلم يكونوا ينتظرون الدين من خلفية فلسفية، إلا من أجل تنظيم السياسة المدنية في المجتمع المسلم، ولم يكونوا يتفلسفون في الدين من أجل التفلسف[1].

طه عبد الرحمن: الروح والميثاق الأصلي:

تقوم روح الدين، عند طه، على مطلب أساس مفاده جعلُ الإنسان موصولاً بالغيب، فهل قطع طه مع البدايات الأولى، التي دشّنها الفارابي في (**آراء أهل المدينة الفاضلة**)، وابن رشد في (**فصل المقال**)، وحتى مع الكتابة الرمزية لحكايات حي بن يقظان؟ وهل أعرض عن المحاولات، التي رام فيها الفلاسفة المسلمون التفلسف في الحقيقة الدينية؟ هل عدّ الفلسفة تابعة للدين، وجعلها، من ثَمَّ، منقادة للعقيدة، لا تتناولها؛ بل تخضع لها، وتقتفيها؟ وكيف آلت معركته مع روح الحداثة إلى روح الدين؛ لتحسم الصراع لصالح الدين؟! وهل يُعَدُّ (**بؤس الدهرانية**) اختزالاً للفلسفة في الروح اللادينية؟ وهل استطاع طه أن يفتح أفق التفلسف في الدين؟

يمكن أن نجيب، منذ الآن، بأنّ طه قد انتبذ من فلسفة الدين مكاناً قصياً، لكنّه قدّم لنا فلسفته الدينية الخاصة، وهي تتجسّد في ما أطلق عليه: الفلسفة الائتمانية، التي تقوم على النظرية الائتمانية؛ فقد سعى طه، في كتابه (**روح الدين**) إلى تأسيس

---

(1) Leo Strauss, Persecusion and the art of writhing, University of Chicago press 1988, p. 10.

معطى عقدي يتحدد في الميثاق الأصلي، الذي تم بين الإنسان والدّيّان في الغيب، ومقتضاه أن الاعتراف بالذات الإلهية قد تمّ في زمانية غيبية، وأن الإنسان؛ لكونه قد حظي بالنفخ الإلهي، الذي تجسد في إيداع لطيفة (النفس أو الروح) في كثيفة (الجسد)، يتذكّر هذا الأفق المتعالي، ولذلك روح الدين حقيقة ملازمة للإنسان، الذي لا ينبغي له إلا أن يظلّ ذاكراً موصولاً بالأفق السماوي.

لقد بشّر طه، في كتابه **(بؤس الدهرانية)** بفلسفته الائتمانية، فما مسوغاتها ومحدداتها؟

من النقد الائتماني إلى الفلسفة الائتمانية:

ينطلق «النقد الائتماني»، بهذا التوصيف الذي اختاره له طه، تأسّياً بسابقه «النقد الأخلاقي»، الذي جاء في سياق كتابه الموسوم بـ **(سؤال الأخلاق)** من «فلسفة دينية»، إذا أردنا أن نحتفظ لطه بالحقّ في التفلسف، أو ما يعتبره «حقاً في الاختلاف الفلسفي»؛ ونحن، قبل أن نبرز دعوانا القاضية بكون طه لا يقدّم فلسفة في الدين؛ بل يعرض فلسفة دينية، نودّ أن نبسط الكلام في فحوى هذه الفلسفة، التي جعلها تحت مسمّى «الفلسفة الائتمانية».

يبني طه فلسفته الدينية على أساس تراتبية في العقول، فالعقل، عنده، على مراتب؛ ولسنا ندري لماذا يعتبر العقل، تارة، فاعليةً وليس ذاتاً، وتارة يعدّه ذاتاً؛ غير أننا نتلمس لديه

مسوغاً في هذا الأمر قد يفضي بنا إلى عدم الأخذ بتجوهر العقل عنده. ويكمن هذا المسوّغ في كون العقل لديه «عقلاً مقاصدياً»، وليس نظاماً وصيرورةً، كما هو عند هيغل ممّا سبق أن رأيناه؛ فلْنبيّن مقصودنا من العقل المقاصدي.

لا يرى طه في العقل ما يجمعه بالروح، كما هو الحال عند هيغل، فالعقلانية، عنده، بوصفها فاعلية، عبارة عن عقلانيات متعدّدة، ومن ثَمَّ، متراتبة، بحكم ما تحصله من «درجة» اليقين في المقاصد، والنجوع في الوسائل. وقد قاد هذا المنطلق النظري طه إلى تصويب تعريف الفلسفة، وتحويله، من الاشتغال بالعقل المجرّد إلى التركيز على «الإيمان»، أو «الجوهر الإيماني» المركوز في القلب، الذي ينبغي أن ينصاع فيه العقل لما يتلقاه من تأييد يأتيه من الخارج. يصرّح طه بأنّ العقل «ليس، كما شاع وذاع تحت تأثير المنقول الفلسفي، ذاتاً مدركةً مركوزة في داخل الإنسان، وإنّما فعلاً إدراكياً يصدر عن قلب الإنسان، كما تصدر أفعال الإدراك الخارجية عن حواسه»[1].

أوّل ما تنبه إليه، في هذا القول، أنّ العقل فعل إدراكي، فهو، من ثَمَّ، فاعلية، وأنّ الذات، التي تحظى بكونها «مركوزة في داخل الإنسان، هي القلب؛ ولمّا كان الأمر كذلك، فقد

(1) مشروح، إبراهيم، من روح الحداثة إلى روح الدين: محاذير وطروحات نقدية، ألقي ضمن ندوة علمية نظمتها مؤسسة «مؤمنون بلا حدود» للأبحاث والدراسات، في موضوع: الحداثة دلالة ومشروع، يوم الفاتح من كانون الأول/ ديسمبر 2013م.

ندّعي، من غير أن نعدم دليلاً، أنّ طه قد استبدل القلب بالعقل؛ بل جعل العقل تابعاً للقلب، وبما أنّ العقل فاعلية، فإنّه سيتعدّد، ويتنوع بتعدّد وتنوّع أفعاله، وهذه الأفعال ترمي إلى تحقيق مقاصد، وتطلب لهذه المقاصد وسائل.

وبهذا المعنى، تصير العقلانية عقلانيات، بحسب المقصد والوسيلة، فتكون العقلانية، التي تحقق اليقين في نفع المقاصد، والنجوع في السبل المُفضية إلى هذا النفع، هي العقلانية الأسمى؛ لأنها تُصدّق تصديقاً عملياً ما يقرُّ في القلب (الإيمان)، الشيء الذي يتقاطع -كما سنرى- مع «روح» الفلسفة الائتمانية.

ولمّا كانت معركة طه هي مواجهة الحداثة الغربية، التي فصلت الدين عن الحياة، واحتكمت إلى العقل، فإنّ طه يأبى إلا أن يختزل الحداثة الغربية في نزوعها إلى العقل المجرد، وامتثالها له؛ بل انصياعها غير المشروط لإملاءاته، ولهذا يسوّغ طه لنفسه أن ينتقل من روح الحداثة إلى روح الدين؛ لأن الحداثة، والحداثة الغربية خاصةً، قد فقدت روحها التي يمثلها الدين؛ لقد جسدت الحداثة قطيعة بين الدين والأخلاق، ومن ثَمّ بين السياسة والدين، فكيف رأى طه إمكان رأب هذا الصّدْع؟

يدّعي طه عبد الرحمن، من غير أن يعدم دليلاً، أنّ الحداثة الغربية أخطأت سبيلها، وخانت روحها، ولذلك لم يتولّ رأب صدوعها، وإنما بشّر بحداثة إسلاميّة ترأب الصدوع، وتقيم، هذه المرّة، أصولها، وأسسها على «روح الدين»؛ وقد أثرنا، في موضع آخر، محاذير الانخراط في الانتقال من روح الحداثة إلى

روح الدين، فضلاً عن أطروحات نقدية. لقد بلور طه نظرية أطلق عليها النظرية الائتمانية؛ ليحدث نقلة في حركته النقدية للحداثة الغربية؛ إذ بعد أن جاء بنقد أخلاقي للحداثة، انتقل منه إلى «نقد ائتماني»[1] لها.

مسألة الروح بين طه وهيغل:

يكاد المرء، حين يتعرّف الروحَ عند هيغل، والروحَ كما حدّدها طه عبد الرحمن، منذ كتابه المرسوم بـ **(روح الدين)**، يلفي شرخاً بينهما، وقفنا عليه، كما وقفنا، في موضع غير هذا، على الشرخ الموجود بين طه وكانط؛ إذ إن كانط -كما بيّنّا- يجعل الدين في حدود العقل البسيط، وإنّ طه يجعل، بخلاف ذلك، العقل في حدود الدين؛ ليثير، بذلك، مسألة محدودية العقل ذاته، وتبعيته المطلوبة للدين، وليوجّه إلى العقل المجرّد ضربة قاضية تمثّلت في إبراز عمهه، إن هو لم ينصعْ إلى الدين، الذي دونه لا نجوع له في وسائله، ولا يقين له في غاياته، إلا إذا حصل على التأييد، الذي يحصله من روح الدين، ليصير عقلاً مؤيداً. إنّ الروح تكمن في ما يتلقاه العقل من تأييد يأتيه من المطلق.

لقد اعتبر هيغل أن اليهود شعب شقيّ، وله وعيٌ شقيّ وممزق؛ إذ تنتهي «مجازات استعارات الوعي اليهودي» -حسبه- إلى عجز مطبق، وإلى مصير تراجيدي؛ ذلك أن هذا الوعي لم

(1) Catarina Belo, Averroes and Hegel on Philosophy and Religion Ashgate New critical thinking in Religion, Theology and Biblical Studies Series.

يتعامل مع «الحياة» حيث لا يحدث شرخاً بين الكلي والجزئي، وبين المحايث والمتعالي، وبذلك تمّ إغلاق الطريق إلى تصور الروح.

أما مع طه، فتظل الروح شأناً فردياً؛ لأنها لا تدخل رحاب التاريخ، ولا تتجلى معنويتها في التأثير في الواقع الحيّ؛ بل لا تتعين جوهريتها الخالصة في مقابل الروح عند هيغل، سواء أكانت ناموساً (Voûs) أم روحاً دينية. وسواء أحصلت -بتعبير هيغل- بالتمثل الديني، أم بالتصور الفلسفي، فإنّها تفعل في التاريخ، وتحضر فيه[1]. الروح، عند طه، جوهر، وعند هيغل صيرورة.

تعمر الروح العالم، ولعلّ الروح -كما قال هيغل- هي فكرة العالم، فحين تحلّ الروح لا تحلّ في العالم دفعة واحدة، وإنما تكون لها صيرورة وغاية حتى إنّ هيغل زعم وجود روح العالم،

---

(1) قد يرى بعضهم، تجنياً منه، أنني أنتصر، في كلّ مرة، للفلاسفة العقلانيين الألمان (كانط، وهيغل خاصة)؛ وكأنني أجيّش -كما لاحظ أحدهم- الفكر الغربي في مواجهة طه عبد الرحمن، ولا ألقي بالاً حتى لنقده اللاذع لهؤلاء؛ وأنا لا أفتأ أنبّه على أنني، مع طه (ربما بحكم التتلمذ عليه)، على التربة الإسلامية نفسها؛ غير أنني أريد أن أفتق ما رتقه طه، وأجعل فكرنا الإسلامي لا يشكّل ممارسة للحق في الاختلاف الفلسفي، أو الفكري، وإنما إثراء ودعماً للفكر الإنساني وللناس كافة. كما أشير، بالمناسبة، إلى أنني قد تخلّيت عن مواجهة «فكر» طه عبد الرحمن على أرضية قوامها المناظرة الجدلية. والآن، أرى أنّ ميدان النقاش الحقيقي مع طه هو مجال الفكر؛ أي مجال الفلسفة.

وروح التاريخ... إلخ؛ بل كان أول من انتبه إلى روح الدين، الذي رأى كماله -حسب ما تبدّى له- في روح الدين المسيحي. فالروح تقود التاريخ إلى اكتماله بتحقق غائيته. لكنّ طه يحصر الروح، ويجعلها مجرد استمداد تزكوي للنفس.

ومع ذلك، هناك شَبَه طفيف نجده لدى طه، بهذا الصدد، حيث يرى حضور الروح في ما يستمدّه العقل المؤيد من المطلب الديني؛ غير أنّ التأييد يظلّ منحصراً في العقل المؤيّد، الذي يحمله الفرد المؤمن، وهذا العقل المؤيّد هو الذي يُحدث التأثير القيمي، ومن ثَمَّ، الروحي في محيطه. أمّا مصدر التأييد، فيأتي من التزكية، أو من الجهد الروحي للفرد. وهكذا، يظل التأييد، الذي يأتي من الخارج، متعالياً، حيث يقبع المتناهي في تناهيه، واللامتناهي في تعاليه، وهذا أمر تسلمه طه عقدياً، ولمّا يتسلمه فكرياً؛ ليمضي بالتمثل إلى التصور، وليحقق غاية التفكر والتدبر؛ ويبقى الحضور على مستوى التأييد لعقل مفرد لا يتعدّى إلى الوجود بأكمله، فلا يمكن أن ندّعي وجود اكتمال العقل؛ لأنه يظلّ تابعاً للإمداد الذي يأتيه من الخارج، وليست له لحظات تطوّر، لذلك هو لا يحضر في التاريخ[1].

ولو شئنا أن نستوعب هذه الفكرة، فسيكون علينا أن نستحضر مفهوم الإنسان عند طه، وهو مفهوم يتحدّد بمحددين هما:

(1) لقد عبر عبد الله العروي عن هذا المعنى، حين أشار، في معرض حديثه عن أزمة المثقف، إلى أننا لا يهمنا النبوغ الفردي وإنما يهمنا النبوغ الجماعي.

الذاكرة الأصلية، والسدى الذي يحصل بالنسيان، فالإنسان إمّا ذاكر مقترن بفطرته (الدين، هنا، رباط ووثاق وميثاق، كما يراه هيغل نفسه)، وإمّا ناسٍ للميثاق الأصلي، وشارد ضال عن هذا الأصل. للإنسان، عند طه بعدان: بعد أفقي يدلّ على المحايثة والاتصال بعالم الشهادة، وبُعدٌ عمودي يدلّ على التعالي والاتصال بعالم الغيب، والذي رام طه تحقيقه هو رأب الصدع بربط الإنسان بالديان؛ أي بالميثاق الأصلي الذي يحمله -إن جاز التعبير- في جينومه الروحي؛ أي في فطرته؛ فطه لا يستشكل التوتر الحاصل في الإنسان بين التعالي والمحايثة، وبين التناهي واللاتناهي؛ فقد جاءت الحداثة لتفصم الإنسان، ولتضعه -كما علّق ميشيل فوكو- في صميم تناهيه، لتغلق، بذلك، انفتاحه على المتعالي المطلق، ونخاف، من جهتنا، أن نفصم الإنسان عن محايثته، ونعرج به إلى أفق اللاتناهي!!

يعتبر طه أن الإنسان يجب أن يتصل بفطرته الأصلية، فلا ينسى؛ وإنّ الإنسان لينسى، ولا نجد له عزماً، فوجوده الأرضي محكوم بقوانين ونواميس، وطينته تشدُّه لكي يُخلد في الأرض...؛ وطه، هنا، لم يعمل سوى على صوغ أدبي وشاعري وصف فيه حال الإنسان مع النسيان!!! ولن نتحيّز لكانط، إن نحن أخذنا بما أسلفناه عنه بخصوص ما شعر به وهو يختم كتابه (**نقد العقل المحض**) من انتشاء؛ لأنه حقّق التّوفيق، أو قل: المصالحة، بين الضرورة والحرية، حيث شعر بالسماء فوقه، وبالقانون الأخلاقي في كنهه؛ لأنّ إدخال الواجب الأخلاقي في صميم العقل هو

الذي يجعل الإنسان ذاكراً باعتبار أنّ جوهر الأخلاق هي الفطرة التي لا ينكرها العقل!!!

لقد تجدّدت النظرة الفلسفية للإنسان منذ كانط، حيث أعلن فيلسوف كونكسبورغ عن حضور التناهي واللاتناهي في الكينونة الإنسانية بين عالمي الضرورة والحتمية، وعالم الحرية: «السماء ذات النجوم فوقي -كما قال كانط- والقانون الأخلاقي في كنهي»[1]. بيد أنّ كانط -وإن كان قد أدرك، على مستوى اللاتناهي في الوجود الإنساني، أنّ فكرة التطوّر تحلّ التوتر بين تناهي الإنسان ولاتناهيه- اعتبر أنّ فكرة التقدّم الحاصلة في التاريخ لا تتعلّق بالكائن البشري الفرد، وإنما تتعلق بالنوع الإنساني، ليفسح لهيغل بعده أن يدرك فكرة المطلق في التاريخ كروح تقود العالم، وليشتمل، في اللحظات الجدلية، على التمزّق الحاصل بين التناهي واللاتناهي، ويهيمن عليهما في قوله بالصيرورة، التي تتحقق في نهايتها الفكرة المطلقة.

لا نجد بُدّاً من أن نكشف عن الخلفية، التي جعلت طه عبد الرحمن يعرض عن التاريخ، ويعانق لحظة تنفسح دون ضرب من الامتثال لسكونية فرضها عليه الأخذ بمبدأ يحرّك -في نظره- التاريخ، ألا وهو الأخلاق؛ ولكن، مهلاً ! فطه يصدر، مع ذلك، عن رؤية عملية ورثتها له الخلفية المقاصدية.

---

(1) إنها الكلمة المأثورة عن كانط التي جاءت في خاتمة كتابه نقد العقل الخالص.

العقلانية المقاصدية:

لم يصدر طه عن تصوّر للعقل يجعله روحاً تحكم العالم، وإنما خضع بكيفية لا إرادية لخلفية أصولية نجد لها صدى في منظوره للعقلانية، وإلى جانبها الموقف المعهود لدى المتصوّفة من العقل؛ فهذا أبو سحاق الشاطبي يعتبر أنّ العقل إنّما يجب «أن ينظر من وراء الشرع»، وألا «يسرح»، أو يُسرّح خارج نطاق ومنطق الشرع. يمكن أن نتحدث، إذاً، عن عقلانية مقاصدية يخضع لها طه في هذا السياق، ويسعى من ورائها إلى أن يجعل العقل أداةً عملية وعقلانيته عقلانية قصدية قاصدة لا أداتية مجردة (كما هو الحال في العقلانية الحداثية).

يروم طه أن يجعل التدليل العملي مبنياً على حقيقة مفادها أنّ العقل المجرد ليس له أن يهتدي بذاته، وإنّما يتوقّف على الأمر الخارجي النابع ممّا أطلق عليه طه «العقل المؤيد».

العقلانيّة الطاهائية عقلانية مقاصدية بهذا المعنى، حتى إنّه يربطها بـ «العقلانية العملية»، وهكذا يقوم العقل المقاصدي، عنده، على مراتب تغيّا لها طه أن تندرج في تراتبية بحسب اليقين في المقاصد، والنجوع في الوسائل بالكيفية الآتية:

نوع العقلانية	اليقين في المقاصد	النجوع في الوسائل
المؤيدة	+	+
المسددة	+	−
المجردة	−	−

وهنا، يتبيّن أنّ العقلانية المؤيّدة هي التي تحقّق، تمام التّحقيق، مُراد الشارع: ولو شئنا أن نضع هذه العقلانية في سلّم لقلنا: إنّ مبدأ الخفض، في هذا السلم، يقضي وفقاً لاعتبارٍ مفاده أنّه كلما كانت العقلانية أكثر يقيناً في مقاصدها وأنجع في آليتها، سمت عن العقلانية الأخسّ منها، وذلك بحسب تحقق اليقين في المقاصد، أو تخلّفه في النجوع في الوسائل (وهذه هي العقلانية التي تأتي بعد العقلانية الأسمى: العقلانية المؤيدة)، أو دون ذلك، بحسب تخلف اليقين في المقاصد، وعدم تحقق النجوع في الوسائل (أخس من كلتا العقلانيتين)؛ «غير أن (العقلانية المجرّدة) ليست إلا مرتبة دنيا من مراتب العقلانية؛ فهناك، أيضاً، (العقلانية المؤيدة)، وكلتاهما تندرج فيما يُعرف بـ (العقلانية العملية)»[1].

ولسنا، هنا، في معرض تقويم العقلانية العملية، التي نهض بها فلاسفة أخلاقيون معاصرون، نحوا بها إلى درجة دقيقة من التنظير يمكن أن يعترض بها على تصوّر طه لـ «العقلانية المجردة»، التي قد تتناول العقل العملي، وتجلّيه، وتبيِّن حتى التدليل العملي (practical reasoning) لديه؛ بل إنّ العقلانية المجرّدة هي أساس ما تنضبط به العقلانيات العملية، فتدبّر!

لقد واجه طه العقلانية الحداثية في تطبيقها الغربي، تلك العقلانية التي عرفت، تحت مسمّى العقلانية الأداتية، التي

(1) عبد الرحمن، طه، بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2014م، ص13.

انتقدها الفكر الغربي المعاصر، مع كلّ من أدورنو، وهوركهايمر، ثمّ هابرماس، بـ «العقلانية المؤيدة»، وهي -في نظر طه- «عقلانية ائتمانية»، وليس يجد طه ضيراً في أن يُزحزح عنده العقل بالإيمان؛ بل أن يصير العقل تابعاً للإيمان؛ بل لا يجد غضاضة في أن يكون العقل، في حدّ ذاته، أمانة؛ ولسنا، هنا، في معرض النظر في مدى تحقّق العقلانية المؤيدة؛ لأننا نجد في التنظير الطاهائي غبشاً لعلّه يعود إلى تنازع الخلفيّتين المقاصدية والصوفية.

الفلسفة الائتمانية ومبادئ العقل:

لقد بشّر طه بفلسفته الائتمانية في كتابه **(بؤس الدهرانية)**[1]؛ الفلسفة التي لا نعتبرها فلسفة في الدين؛ بل هي فلسفة دينية؛ أي أنّ «الفلسفة الائتمانية»، التي تقابل عنده «الفلسفة الدهرانية»، تؤسّس منظوراً خاصاً تَمَّ تبنيه على أساس عقدي خاص، ومن جملة ما يثيرك في رغبة طه الجامحة في الانتصار[2] أنّه أراد أن يجعل العقل المؤيّد ينتصر حتى في المبادئ المجرّدة على العقل المجرد؛ وهكذا قابل طه مبادئ العقل المجرد، التي عرف بها العقل بوصفه «أعدل قسمة بين الناس»، وهي المبادئ المشهورة: مبدأ الهوية، ومبدأ عدم التناقض، ومبدأ الثالث المرفوع، بمبادئ العقلانية الائتمانية، التي توخى أن يسند بها نظريته الائتمانية.

---

(1) وهو كتاب يمكن تصنيفه في علم الكلام المعاصر؛ لأنه يحاور الدهريين في سياق لاهوتي نعتبره جاء متأخراً عن زمنيّته.

(2) والانتصار مفهوم كلامي جدلي.

«إذا كانت الفلسفة الدهرانية تتوسّل بالعقل المجرد وحده، واقعة في شبهات الانقلاب والانتكاس، فإنّ الفلسفة الائتمانية تنبني على العقل المؤيّد، متقيةً مفاسد العقل المجرد، وعوائق العقل المسدد» (ص14، بؤس الدهرانية).

إذا سلّمنا بالتراتبية، التي أقامها طه، وبالتفاوت في هذه العقلانيات، الذي ادّعاه، وسلّمنا بوجود مبادئ للعقل المجرّد، فإنّنا سنطالب طه، مع ذلك، بالتدليل على كون المبادئ، التي وضعها في مقابل مبادئ العقل المجرّد، مبادئ بديلة هي الأخرى مشتركة ودامغة مثلما هي عليه مبادئ العقل المجرد (الهوية، وعدم التناقض، والثالث المرفوع)، هذا مع التسليم لطه بهذا التصوّر الكلاسيكي للعقلانية، فقد بات من المعلوم أنّ مبادئ العقل قد انخرمت، وانهدمت أسسها مع العقلانيات واللاعقلانيات في الفكر المعاصر، وفي مضامير حفره في مبدأ اليقين في العلوم الصورية، وكذا في مبدأ الحتمية العلمية في العلوم الطبيعية (وهو أمر يفقهه طه جيداً!!) ناهيك عن التقويض والتفكيك، الذي انطلق مع الجينيالوجيات، والحفريات، والتفكيكيات، والتأويليات، و...؛ لنقد الفكر، وهدم مسبقاته ومطلقاته في الفلسفة المعاصرة؛ وليس ذلك بغريب على طه عبد الرحمن، الذي خبر إشكالات اليقين في المنطق، واطلع على أزمات ونكبات العلوم، وكذا منعرجات ومنعطفات الفلسفة المعاصرة... إلخ.

نأتي، الآن، إلى المبادئ التي قابل بها «مبادئ العقل

المجرد»، ونقوّم ما إذا كان من الممكن أن تنوب هذه المبادئ مناب ما هو «قسمة عادلة بين الناس»؟؟!!

لقد قابل طه مبادئ العقل المجرّد بمبادئ العقل المؤيد على الشكل:

مبادئ العقل المجرد	مبادئ العقل المؤيد
مبدأ الهوية	مبدأ الشهادة
مبدأ عدم التناقض	مبدأ الأمانة
مبدأ الثالث المرفوع	مبدأ التزكية

وقد فضلنا أن نتناول المبدأ الأول، الذي نعتبره أساس العقلانية الكلاسيكية، ألا وهو مبدأ الهوية، ونرجئ فحص المبدأين الآخرين، فهل أفلح طه في أن يقابله بمبدأ من عقلانيته الائتمانية المؤيدة، ويبرز نجاعة العقل المؤيّد في مواجهة العقل المجرد؟

يكمن مقتضى مبدأ الشهادة في كون الشهادة «تجعل الإنسان يستعيد فطرته، محصلاً حقيقة هويّته، ومعنى وجوده»[1]. ومعلوم أنّ هذه الهوية لا تتحقّق إلا بالفطرة؛ لأن «القدرة المقترنة بالفطرة هي الروح»[2]، وبهذا يقيم طه الفرق بين الإدراك الروحي والإدراك العقلي، حيث يقول، معترضاً على روسو، ما يأتي:

(1) عبد الرحمن، طه، بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، (م.س)، ص14.

(2) المصدر نفسه، ص37.

«ويقترب من هذا التعريف قول روسو: "إنّ أعظم الأفكار عن الألوهيّة تأتينا بطريق العقل وحده"؛ وشتّان ما بين الإدراك الروحي والإدراك العقلي»[1].

لقد ربط طه بين الوجود والوجدان، وميّز بين عالمين هما: العالم المُلكي، والعالي الملكوتي؛ أي بين عالم الظواهر وعالم الآيات، فحقيقة الروح، عنده، آية، وليست ظاهرة، لذلك هو يخرج من نطاق العقلانية المجرّدة؛ لأنّ هذه العقلانية تنطلق من الذاتية كوعي ووعاء للمعرفة (اللحظة الديكارتية) لينخرط في عقلانية مؤيدة قاصدة إلى تحقيق مبدأ الشهادة، بوصفها حضوراً وجدانياً للذات الإنسانية.

تختلف رؤية طه للعالم عن رؤية هيغل، فعلى حين نجد أنّ هيغل يرد العالم إلى وحدة، نجد أنّ طه يردّه إلى عالمين تصلهما مبدأ الشهادة، ومقتضاها الارتهان بـ «الخِلقة الأصلية للإنسان»، فتكون الهوية الحقيقية للذات غير مستنبطة من وعيها بذاتها، وإنما من وعيها بأصلها متى استجابت للفطرة التي هي الخَلْق الابتدائي. ومن هنا، لا يحصل الوعي بالذات، وإثبات الهوية من طريق العقل، وإنّما من طريق جانب منه هو «الذاكرة الأصلية للإنسان»، التي نزل الوحي بمقتضاها؛ فالهوية، هنا، ثابتة ثبوتاً أصلياً، فكيف يمكن أن نبرهن على الهوية الأصلية، من خلال مبدأ الهوية الائتماني، الذي يتجسد في «الشهادة»؟

---

(1) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

يرى طه أن الشهادة لا تأتي من الذاكرة الأصلية فحسب؛ بل تتوقف على كون الهوية لا تقترن بالذاتية، كما هو الحال في الفكر الغربي من ديكارت إلى هيغل؛ بل تقترن بـ «الشهادة [أو شهادات] الكائنات الأخرى»، «فهناك (شهادة الإله) و(شهادة الرسول)، و(شهادة الإنسان القريب)، وهو الذي ينتمي إلى الدين نفسه، و(شهادة الإنسان البعيد)، وهو الذي ينتمي إلى دين آخر، و(شهادة أطراف الإنسان) (...)؛ لأن كلّ الموجودات في العالم الائتماني تتمتّع بحق الشهادة»[1].

يستنتج طه أنّ الهوية تزدوج بالغيرية، فلا تقع المغايرة خارج الذات؛ بل في صميمها، إن لم نقل إنّه لا وجود لذاتية خالصة، فالهوية تقترن بالغيرية؛ أي بالوجود في «عالم الشهود»، وجوداً متواجداً بالمعية مع الآخر، أو الغير، الذي يعمر الأكوان، كائناً من كان؛ وذلك ما ينفرد به هذا التصور للوجود بالمعية عند طه عن التصور الوجودي له[2].

فإذا كان جلّ الوجوديين يفصلون بين الوجود الذاتي، الذي يتحدّد في وجود الذات نفسها معزولة عن الغير، ما يمكن أن نعبر عنه بالهوية الذاتانية (Identité epsiété) ما يبعث -حسب هايدغر- على قلق الذات، ومن ثَمّ قلق الوجود؛ كما يفصلون

(1) المصدر نفسه، ص15.

(2) وهذا قريب نسبياً مما ذهب إليه هايدغر في تحديده للعالم المؤنس (Umwelt)، لولا أن هايدغر لا يصدر عن رؤية أنطولوجية لاهوتية (Onthotheologische anschauung).

الوجود في العالم عن الوجود مع الغير، فإنّ طه يجعل الوجود وجوداً في العالم ومع الغير في الآن نفسه؛ بل إنّ الذاتية ليست متحكّمة في ذاتها بما تعيه عن نفسها؛ إذ حتى الجسد بأطرافه يشهد على هذه الذات التي تطلّ منه على العالم؛ ليكون عالم الشهادة مفتوحاً على عالم الغيب، وليكون الإنسان ذا أفقين: أفق أفقي، وأفق عمودي، الأفق الأول يجعله مرتهناً «بظواهر الأشياء في اتصال وجودها بعضه ببعض»، والأفق الثاني «يجعله يطلب خفيّ دلالتها بالنسبة إلى وجوده»[1].

تلك، باختصار، هي رؤية طه للهوية، التي تكشف عن رؤية ذات خلفية ائتمانية قرآنية لا تستند إلى العقل؛ بل إلى الإيمان، وقد انصاع له العقل لينال منه التأييد،؛ ولسنا نرى أنّ هذا المبدأ؛ أي مبدأ الشهادة، يفي بالشرط المنطقي الذي يقع فيه المرء في التناقض حين ينكره؛ فحريٌّ بنا أن نبحث، من جديد، هذا المبدأ بما يجعله يفضل، من حيث حجيته، التي تجعل الناس يتقبلونه وفق مبدأ **العقل** ذاته، **لا العقل المجرد**، وقد تأسس على ما يحمل الناس جميعاً على الإيمان حيث يفرض على العقول. نستلهم اللفظ (فرض) من قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِى فَرَضَ عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾ [القصص: 85].

فهل يحمل مبدأ الشهادة القوة الحجاجية الدّامغة التي يحملها مبدأ الهوية؟ وهل يُصار منه إلى إمكان «فرضه» على العقول، متى

(1) المصدر نفسه، ص14.

سلّمنا أنّ هذه العقول ترغب في أن تتسامى فوق طابعها التجريدي لتتسدّد، أو تطلب التأييد؟ ألسنا نشهد، اليوم، أنّ الخطاب، الذي يصل إلى الناس، مهما اختلفت عقائدهم، وتباينت مشاربهم الفكرية والإيديولوجية، هو الذي يحمل معقوليّة تحمل الناس على الأخذ بمشروعيّته وفق المقبولية، التي تراعي المشترك الإنساني.

تحتاج الفلسفة الائتمانية إلى الخروج من التقريرات العقدية، التي يتسلّمها طه، ليبيّنها طه في صيغة نسقيّة، إلى تعميق الرؤية، وإلى الخروج من مجاراة العقل المجرّد في صوره الصارمة والدّامغة؛ ولا بأس في أن يتخلّى طه عبد الرحمن عمّا جاء في كتابه **(العمل الديني وتجديد العقل)** من رغبته في التحدي الصريح للعقل المجرّد؛ حيث ذهب إلى أنّه من الممكن للعقل المؤيّد أن يحظى بصرامة ودقة العقل المجرد نفسها، مع إشباعه «بالمضامين الروحية»، لكن دائرة الإيمان أوسع من العقل؛ لأنّ فيها سبحاً طويلاً، فلا ينبغي أن نجعل العقل المجرّد في أدنى رتبة، ثمّ نعود فنحتكم إليه.

إذا كانت الروح، وهي تتمثّل في العقل المؤيّد، لا تدخل رحاب التاريخ لتتجلّى فيه في تعيّنها المعنوي (!)؛ فإنّها، كما لاحظنا، مع هيغل، تعمر العالم وتحلُّ فيه، وتقود التاريخ إلى غائيّته. نعم، نجد مع طه نوعاً من تحقّق الروح في ما تستمدّ من العقل المؤيد، وهو غير العقل المطلق، لتوقفه على استمداد حقيقته من العقل المطلق ذاته (؟).

لا شك في أنّ العقل المؤيّد هو الذي تكتمل لديه الحقيقة

لكونه يحمل -كما يقول طه- اليقين في الغايات، والنجوع في الوسائل؛ ومع ذلك، يحقّ أن نتساءل الآن عن حضور العقل في التاريخ، وعن تجلي الروح في الحياة الاجتماعية والسياسية: فكيف يتحقّق هذا العقل في التاريخ؟ وما شروط إمكان هذا التحقق؟

لا يقدّم طه لهذا السؤال جواباً؛ وقد نلتمس بعض عناصر الإجابة، التي تقتضي منّا التأويل أو التقويل، وتملأ الثغرات بالإسقاطات متى علمنا أنّ مثالية طه مثالية روحية استمدّها من تجربة صوفية، وليس عن اشتغال بالواقع الحيّ ومكايدته في تناقضاته، وإشكالاته المحيرة.

لا يقدّم طه فلسفة في الدين كما ادعى هو نفسه في كتابه (**سؤال الأخلاق**)، وإنما يقدم لنا فلسفة دينية، وشتان ما بين فلسفة الدين وفلسفة دينية، يكفي أن ننظر في ما أطلق عليه النظرية الائتمانية، التي أتينا على عرض بعض جوانبها لنجد أنّها مجرّد تأسيس نظري لحقيقة دينية هي التي جاءت في صورة تقريرات عقدية.

وحتى في نظرية الائتمان، لا نجد طه يتحدّث عن هشاشة الإنسان، ولا عن تحقّق النظرية في التاريخ، مع مراعاة حركية المجتمع، ولا يقدم حتى رؤية لعلاقة العقل المؤيد بالتنشئة الاجتماعية للفرد؛ إن فلسفة طه فلسفة أخلاقية قائمة على الدين، وهذا لم يفرّط فيه نظّار الحداثة، وعلى رأسهم كانط، وروسو، حيث إنّ كانط لم يفصل -شأنه شأن روسو- التأمل النظري في

الأخلاق عن الدين، كما يجزم طه، ذلك أنّ الأخلاق -كما يرى كانط- تقود حتماً إلى الدين لكي تتوسّع حتى تشتمل على فكرة المشرع الأخلاقي العظيم، الذي يوجد خارج الإنسان، والذي في إرادته تكمن الغاية النهائية لخلق العالم، الشيء الذي يمكن ويجب أن يكون هو الغاية النهائية للإنسان، وإلا ما كان لكانط أن يسلّم بأنّ «الله وخلود النفس فرضيّتان أخلاقيّتان ومسألتان متعلقتان بالإيمان العقلاني»!!

إنّ الإيمان، أو اللاهوت العقلاني، سواء عند روسو أم عند كانط أو هيغل، لم يقم على فلسفة دينية؛ بل قام على فلسفة في الدين، وإن كان هؤلاء الفلاسفة قد صدروا عن الدين المسيحي، تلك الفلسفة، التي ارتأت أن تعمق الفكر في الدين ليسمو بالإنسان في كيانه وكينونته في العالم، وفي التاريخ، فالإنسان لا يكون طيباً ولا شريراً إلا وفقاً لاستعماله حرية اختياره، فالإنسان، حين يستجيب لفطرته، يكون خيّراً باستجابته للقانون الأخلاقي، الذي يحمله في جوهره، أو في كنهه، وبهذا المنطلق الديني-الفلسفي تتحقّق وظيفة فلسفة الدين.

في الختم والاستئناف:

نقفل الآن، راجعين إلى العنوان الذي انطلقنا منه، وهو يتحدّد في بحث موضوع الروح بين هيغل وطه عبد الرحمن؛ لنستخلص، من خلال العرض الذي قدمناه، ما يمكن أن نبديه من فروق بين المفكرين، وذلك بإبراز هذه الفروق على صعيد المستويات الآتية:

1- على مستوى استلهام التراث الفلسفي:

لقد لاحظنا أنّ هيغل تغذّى من الفلسفة اليونانية، واستطاع، بذلك، أن يجعل الروح تحظى بالهيمنة على الوجود بمظاهره وتجلياته كافةً؛ حتى صارت الروح هي الحركة المطلقة المحركة للعالم وللتاريخ؛ وذلك وفق استيعاب لفكرة النوس، أو الروح، وانطلاقاً من استئناف النظر الفلسفي في القضايا الميتافيزيقية، التي طرقها الفكر الفلسفي اليوناني، لاسيما مع السابقين على سقراط. فعلى هذا المستوى، نجد أنّ هيغل لم يفرّط في الموروث الفلسفي، الذي خوّل له أن يستلهم فكرة (النوس)، ويستنبط منها مفهوم (العقل)، بوصفه روحاً كلية وكونية تمثل نظاماً حيّاً ذا صيرورة تحمل في تشكلها تاريخيتها.

أمّا طه، فقد فوّت على نفسه أن يستلهم من الفلسفة العربية ما قد يضيء العلاقة الملغزة بين الدين والفلسفة؛ وذلك نظراً إلى خصومته المعلنة ضدّ الفلاسفة العرب، الذين اعتبرهم مقلدين مشائين؛ ولم ينتبه إلى ما أشاروا إليه في معرض كلامهم عن العلاقة بين الفلسفة والدين، ذلك الكلام الذي لا يزال يحتاج -في نظرنا- إلى وقفات طويلة لاستكناه قُصود الفلاسفة، وقراءة ما خلف السطور ممّا تهيّبوا التصريح به للعامة! يكفي أن نذكر أنّ الفهم الشائع الذائع لمسألة «التوفيق بين الحكمة والشريعة» لم يتجاوز السطح، ولم ينفذ إلى جوهر ما أومأ إليه الفلاسفة، لاسيما الفارابي وابن رشد.

ولمّا كان حكم طه على الفلاسفة بكونهم مقلدين، فإنّه لم يلقِ

بالاً إلى بعض اللمع، التي كانت ستكشف عن خصوصية بالغة لتعاطيهم مع إشكالات ارتبطت بالفلسفة، والدين، والسياسة. لقد جسدت النزعة اللارشدية، عند طه عبد الرحمن، قطيعة مع التراث الفلسفي العربي، متوّجةً، بذلك، النتيجة المنطقية لمواقفه المبكرة من التراث الفلسفي العربي الإسلامي، لاسيّما في أطروحته حول اللغة والفلسفة، النيّات اللغوية للأنطولوجيا.

وبناء عليه لم نَرَ في الفلسفة الائتمانية، عند طه، ما يدلّ على نجاحه في الإتيان بفلسفة في الدين، وفق الشريطة التي تقتضي المضيّ بالتمثل الديني إلى أبعد ما يمكن أن يتصوّره العقل، وأقصى ما يمكن أن يفتحه الفكر من آفاق للنظر، وإنّما جاء بفلسفة دينية[1].

2- على مستوى استيحاء روح الدين:

لقد تمكّن هيغل، انطلاقاً من الموروث الفلسفي اليوناني، ومن فلسفة كانط خاصةً، من أن يحقّق نجاحاً متميزاً في نقل الروح من الفكر الديني إلى الفكر الفلسفي ليعطي الدين ذاته قوةً عظيمةً تجسّدت في تجلي الروح في الحقّ، وفي الدولة، وفي التاريخ. وهو ما نراه ينقص استيحاء طه لروح الدين، الذي ظلّ منحصراً في نطاق التقريرات الدينية، حيث لم يستكنهها ليسمو بها إلى حدٍّ يتبدى فيه نجوعها لاسيما على مستويي التاريخ والسياسة.

---

(1) سنتولى النظر فيها في عملٍ نقدي نعدّه حول مشروع فقه الفلسفة، سنفحص فيه مدى وفاء طه بشرائط التفلسف التي اقتضاها في مشروعه هذا.

3- على مستوى الروح والتاريخ:

كان هيغل قد أدرك حضور الروح في العالم، ومن ثَمَّ في التاريخ، فقد رادف الروح بالعقل، وواكب ظهور الروح في التاريخ، كما أنه حقق الوعي الجيد بالكيفية التي تسري بها الروح في صيرورتها الجدلية؛ لكنّ طه انسلخ من الحركة التاريخية، الشيء الذي سيصم مقاربته للسياسة بوصمة القصور النظري.

4- مستوى الروح بين الدين والسياسة:

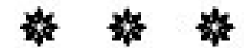
لقد انتبه هيغل -كما رأينا- إلى كون الدين هو الذي يؤسس السياسة، وهو الذي يهبها المعنى، بيد أنّ هذا المعنى يجب أن يعنَّ؛ أي أن يتجسد بالظهور الواقعي، وليس يتجلى إلا إذا حقّقته الدولة، وذلك حين تنقله بتمثلها الديني الخاص بكيفية لا دينية، أو غير دينية. أمّا طه، فقد انطلق من منطلق التعارض القوي بين التعبُّد والتسيُّد، حيث لم يرأب الصدع بينهما، كما صنع هيغل.

يبقى علينا أن ننبّه، من جديد، إلى كوننا لا ننتصر لهيغل؛ لكي نتبنى جملةً وتفصيلاً ما انتهى إليه، وإنّما غايتنا أن نبرز ما قد نكون أحقّ به، كمسلمين، من هيغل، الذي انطلق من الدين المسيحي معتبراً إيّاه أكمل دين، ضارباً صفحاً عن الدين، الذي يهيمن عليه متضمناً إيّاه بالحفظ والتجاوز.

والآن يحقّ لنا أن نأتي إلى طرح سؤال عميق: هل فكرنا في الدين الإسلامي، على هذا النحو، من حيث هو دين يصحّح العقائد، والملل، والنحل، ويستأنف ديانات التوحيد ليهيمن

عليها، بالمعنى الذي تحمله الهيمنة من شمولية، وكلية، وإطلاقية، يكمن متعلّقها في تمامية الدين، وكماله، واكتماله خطاباً مُوجّهاً إلى الإنسان؛ ليترك أمره إليه، بعد أن انتهت الرسالات، وكفّت السماء عن أن تبعث الأنبياء (الخاتمية تحمل ضمناً الكلية الخالصة، والكونية العقدية التي تترجمها الشهودية والخيرية والوسطية)؟

تلك هي المفاهيم، التي يجب أن يتولاها المفكر، ويُعمل فيها النظر؛ ليتلقاها من جديد، وفي سياق جديد. فنحن، في فكرنا؛ بل في تفكيرنا الإسلامي، لم نزل لم نتلقَّ بعد التمثلات من ديننا الإسلامي الحنيف، لننقلها إلى تصورات تحقّقها فلسفة الدين الإسلامي كلحظة اكتمال لا يزال فكرنا عاجزاً عن مطاولتها لنرسم أفقاً جديداً للإنسان في أنسه بالعالم، ومؤانسته بالغير.



المصادر والمراجع

- الجابري، محمد عابد، معهود العرب... والعلاقة بين الدين والفلسفة.
- داستير، فرانسواز، الفلسفة والاختلاف ، ترجمة إبراهيم مشروح، منشورات دار الحديث الحسنية.
- عبد الرحمن، طه، بؤس الدهرانية، النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، 2014م.
- الفارابي، أبو نصر، كتاب الحروف، تحقيق محمد مهدي، دار المشرق، بيروت، 1970م.
- محاضرات هيغل: Vorlesungen uber Die Philosophie Der Religion, T. I.
- مشروح، إبراهيم، من روح الفلسفة إلى روح الدين: طه منازعاً كانط (أطروحات نقدية ومحاذير فكرية)، الندوة العلمية، التي نظمتها مؤسسة «مؤمنون بلا حدود» للدراسات والأبحاث في مدينة الرباط، تحت عنوان: الحداثة دلالة

ومشروع، يومي السبت والأحد الموافقين لـ 26 و27 تشرين الأول/ أكتوبر 2013م.

- Laurent Giassi, L'Esprit selon Hegel, Philopsis: éditions électroniques http:://www.philopsis.fr.PDF.
- Albert CHAPELLE, Hegel et la religion, I: La problématique. Coll; Encyclopedie universitaire, Paris, 1964.
- Hegel, Die Vernunft in der Geschichte.
- Hegel, PhÌnomenologie des Geistes.
- R.L. Solomon, «Hegel's concept of Geist» in: the Review of Metaphysics, vol. 23 № 4, Juan 1970.
- Les Strauss, 1952, Persecution and the art of writing, Chicago, University Chicago Press 1988.
- Catarina Belo, Averroes and Hegel on Philosophy and Religion Ashgate New critical thinking in Religion, Theology and Biblical Studies Series.
- Leo Strauss, Political philosopher and Jewis Thinker, 1994 Deutsch, Kenneth L. and Walter Nicgorski. Rawman and Liettlefield.

